



# Le mythe du Graal à la lumière de Babel : la parole dans la Queste del Saint Graal et l'Estoire del Saint Graal

Imen Amiri

## ► To cite this version:

Imen Amiri. Le mythe du Graal à la lumière de Babel : la parole dans la Queste del Saint Graal et l'Estoire del Saint Graal. Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2011. Français. NNT : 2011PA030020 . tel-01334774

**HAL Id: tel-01334774**

**<https://theses.hal.science/tel-01334774>**

Submitted on 21 Jun 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# *UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE PARIS- 3*

ED 120 LITTERATURE GENERALE ET COMPAREE  
UFR DE LITTERATURE ET LINGUISTIQUE FRANÇAISES ET LATINES  
(EA 173 CENTRE D'ETUDES DU MOYEN AGE, CEMA)

THESE DE DOCTORAT

DISCIPLINE: LITTERATURE FRANÇAISE DU MOYEN AGE

PRESENTEE PAR IMEN AMIRI

## LE MYTHE DU GRAAL A LA LUMIERE DE BABEL LA PAROLE DANS LA *QUESTE DEL SAINT GRAAL* ET *L'ESTOIRE DEL SAINT GRAAL*

THÈSE DIRIGÉE PAR

MME MICHELLE SZKILNIK

SOUTENUE LE 15 JANVIER 2011

JURY :

MME. (CATHERINE, CROIZY-NAQUET, PROFESSEUR, PARIS III)  
MME. (KHEDIJA, AJROUD, PROFESSEUR, UNIVERSITE DE LA MANOUBA –TUNISIE)  
MME. (DANIELE, JAMES-RAOUL, PROFESSEUR BORDEAUX III)  
MME. (MICHELLE, SZKILNIK, PROFESSEUR, PARIS III)

# RESUME :

Le mythe du Graal, mythe littéraire créé par Chrétien de Troyes, rencontre des ramifications avec le mythe de Babel, mythe cosmogonique de la pluralité des langues. Peut-on considérer le mythe du Graal comme un mythe de la parole, perdue, recherchée, retrouvée ? L'aventure de l'évangélisation dans *l'Estoire del Saint Graal*, inspirée des croisades et des missions franciscaines, et la quête du Graal dans la *Queste* convergent dans leur dynamique vers une unité que symbolise le Graal mais qui empêche la parole. Elles tendent vers le rassemblement et la réunification des matériaux d'un chaos primordial créé sous l'égide de Babel. À un certain chaos, à une certaine fragmentation de la parole se substitue une parole unificatrice relative au Un originel qui ordonne le monde en lui donnant un sens.

Cette unification de la parole : une seule parole, celle de Dieu, pour une seule bouche, celle du peuple chrétien, suit le schéma inverse de Babel. En effet *l'Estoire* ne retrace pas l'éparpillement d'un peuple maudit mais représente l'archétype d'un exode bien encadré d'un peuple choisi et dont la finalité n'est pas de défier Dieu mais de le servir ; c'est pourquoi Dieu lui octroie le privilège et la force des mots. Dans la *Queste*, le commencement des aventures des chevaliers de la table ronde le jour de la Pentecôte inscrit d'ores et déjà les événements dans la réconciliation post-babélique offerte aux apôtres pour répandre la bonne parole. La Pentecôte qui inaugure le début de la quête du Graal dans la *Queste*, inaugure de même l'introduction de la nouvelle parole des envoyés de Dieu, qui dès le début du récit en signe l'orientation mystique annihilant ainsi tout héritage courtois.

# ABSTRACT:

The literary myth of the Grail, created by Chrétien de Troyes, has common roots with the cosmological myth of Babel which explains the plurality of languages. Can we consider the myth of the Grail as a myth of a language lost, sought and finally regained? The adventure of evangelism in *Estoire del Saint Grail* and the Holy Grail in the *Queste del Saint Graal*, inspired by the Crusades and the Franciscan missions, converge in a dynamic unity symbolized by the Grail, which prevents language. They tend to gather materials of a primordial chaos created under the aegis of Babel. Chaos, and fragmentation of speech are followed by a unifying voice of a unique origin that orders the world by giving it a meaning. This unification of the speech: a unique speech, God's speech, for one mouth, that of the Christian people, follows a pattern opposite to Babel. The *Estoire* does not track the dispersal of a damned people but represents the archetype of a well-managed exodus of a chosen people whose purpose is not to defy but to serve God; Therefore God grants His people the privilege and the power of words. In the *Queste*, the beginning of the adventures of the knights of the round table on the day of Pentecost recalls the post-Babel reconciliation offered to the apostles in order to spread the good word. Pentecost inaugurates the start of the quest for the Holy Grail and also the introduction of a new voice, the voice of God's messenger. From the beginning of the story, this new voice as a sign of mystical orientation, destroys any courtly legacy

*A mon père, A ma mère...*

# REMERCIEMENTS :

Mes remerciements s'adressent premièrement à Mme Michelle Szkilnik qui a su guider patiemment mes recherches pendant six ans et dont les conseils éclairés, rigoureux et bienveillants m'ont permis de mener ma thèse à bout.

Mes remerciements s'adressent ensuite à ceux, collègues, professeur ou amis, qui ont apporté leurs contributions à ce travail : M. Samir Marzouki qui m'a transmis l'amour du Moyen Age, Emna Bel Haj Yahia, Nadia Khammari, Soumaya Barouni, Maha ben Abdeladhim et Lassaad Jamoussi, qui ont su me soutenir, m'encourager, me relire ; M. Mabrouk el Behi, doyen de la Faculté des lettres de Sfax et Mme Ajroud, directrice du GEMAS.

Mes remerciements s'adressent enfin à ma famille, mes parents, Mohamed et Fatma Amiri et à mes frères et sœur Hichem, Fourath et Manel.

# Sommaire

<b>RESUME :</b>	<b>1</b>
<b>ABSTRACT:</b>	<b>3</b>
<b>REMERCIEMENTS :</b>	<b>5</b>
<b>SOMMAIRE</b>	<b>6</b>
<b>1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER</b>	<b>17</b>
1. LE SOUPÇON DIABOLIQUE	24
1.1- <i>La femme diabolique et la parole dévoyée</i>	27
1.2 <i>La structure en miroir</i>	50
2. MOTIF SPECULAIRE	58
2.1 <i>L'épisode de Pompée</i>	62
2.2 <i>L'épisode d'Hippocrate</i>	67
2.3 <i>La légende de l'Arbre de Vie</i>	78
3. LA GLOSE ET L'ACCES A LA CONNAISSANCE	86
3.1 <i>Glose divine</i>	92
3.2 <i>Glose des personnages</i>	94
3.3 <i>Refus de gloser</i>	125
CONCLUSION	133
<b>2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE</b>	<b>135</b>
BABEL OU LA CONFUSION	136
AVANT PROPOS : INFLUENCE FRANCISCaine	140
I- <i>Référence à l'histoire des franciscains</i>	140
II- <i>Influence spirituelle</i>	146
1- COMMUNICATION AVORTEE ET PRIMAT DE LA VISION : CONVERSION ET SOPHISTIQUE	152
1.1 <i>Rhétorique du témoignage</i>	152
1.2 <i>Voir pour croire</i>	154
2. LES LANGUES ET LA QUETE DES ORIGINES	181
2.1- <i>Langues sacrées et langues profanes</i>	181
2.2 <i>Etymologies: transmission et remembrance</i>	195
2.2.1 <i>Le nom et l'essence de l'être</i>	198
2.2.2 <i>Généalogie et Etymologie: rapport de la nomination au temps</i>	211
2.2.3 <i>Transmission féminine, métaphore de l'arbre</i>	229
3. LE PROLOGUE: UNE ECRITURE DU PARADOXE	238
3.1- <i>Ineffable et traduction</i>	240
3.2 <i>Fonction testimoniale du narrateur et imposture</i>	244
3.3 <i>Livret et/ou Graal</i>	251
CONCLUSION	257
<b>3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS</b>	<b>260</b>
1. LA PROMESSE : ENGAGEMENT ET PERVERSION	263
1.1 <i>Creance et creanter</i>	265

1.2 Les modèles pervertis de la promesse .....	270
2. PRIERE .....	294
2.1 La prière de demande .....	296
2.2 Prière de merci .....	325
3. CONFESSION ET REPENTIR .....	328
3.1 Théorie de la confession.....	328
3.2 Confession et exorcisme .....	334
3.3 Secret de la confession .....	339
3.4 Confession et baptême .....	341
4. LE DISCOURS DES AUCTORITATES ENTRE PROFANE ET SACRE .....	355
4.1 L'auctoritas sacrée: le discours biblique .....	356
4.2 L'auctoritas profane: le conte .....	363
4.3 Absence d'auctoritas: le discours diabolique .....	381
4.4 Effacement et réécriture .....	384
CONCLUSION .....	389
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>391</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>399</b>
<b>INDEX .....</b>	<b>429</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>	<b>435</b>



# INTRODUCTION

Le mythe du Graal, mythe littéraire créé dans le *Conte du Graal* par Chrétien de Troyes<sup>1</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, n'a eu de cesse de susciter les questionnements les plus divers. En témoignent la richesse des romans du Graal et la somme d'ouvrages critiques qui s'est développée autour de la genèse de ce mythe. Certains ont penché pour la thèse chrétienne,<sup>2</sup> d'autres pour la thèse celtique et païenne.<sup>3</sup> Le Graal, fruit de ces différentes confluences, est sans doute l'objet ésotérique passé au rang de symbole qui a le plus suscité d'interrogations aussi bien de la part des personnages arthuriens que du public médiéval et moderne.

Ce mythe connu sa plus grande ampleur le siècle suivant à travers ses continuations et sa christianisation progressive<sup>4</sup>. La *Première Continuation de Perceval* ou *Continuation Gauvain* qui daterait de la fin du XII<sup>e</sup> siècle pour la version courte, et le début du XIII<sup>e</sup> siècle pour les versions longues est attribuée au pseudo-Wauchier de Denain. Vers 1203-1204 apparaît un texte allemand inspiré directement du *Conte du Graal*, le *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach. La *Deuxième Continuation*,<sup>5</sup> ou *Continuation Perceval*, composée vers 1205-1210 et attribuée à Wauchier de Denain, pose les premiers jalons de la christianisation du

---

<sup>1</sup> Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, Paris, Le livre de Poche, 1990

<sup>2</sup> Voir M. Lot-Borodine, « Autour du Saint Graal », *Romania*, 56, 1930, pp. 526-57 et *Romania*, 57, 1931, pp. 147-205 ; « Le Symbolisme du Graal », *Neophilologus*, 34, 1950, pp. 65-79, A. Micha, *Essai sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Droz, 1987

<sup>3</sup> J. Marx, *La légende arthurienne et le Graal*, Genève, Slatkine Reprints, 1996 ; R. Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*. New York: Columbia University Press, 1949 réimpression par Octagon Books, 1982, J. Frappier, *Autour du Graal*, Genève, Droz, 1977. J. Dufournet, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, Paris, Société d'édition d'Enseignement Supérieur, 1979, pp.163-212,

<sup>4</sup> *The Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes*, éd. William Roach. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (5 volumes), 1949-1983. Sur la christianisation du mythe voir C. Méla, *La reine et le Graal, la conjointure dans les romans du Graal de Chrétien de Troyes au livre de Lancelot*. Paris, Seuil, 1984, p.124 et sq. « Le Roman de l'Etoile du Graal réussit à notre étonnement la métamorphose de la matière de Bretagne, remplaçant la scène – l'autre scène – du mythe par la Cène de l'Evangile, déplaçant le centre d'intérêt d'Occident en Orient, édifiant un « sens » religieux fait de mystère à l'emplacement que la « matière » réservait à l'énigme sexuelle. » p.125

<sup>5</sup> *La Troisième Continuation* de Manessier est composée vers 1225-1230, *La Continuation du Conte du Graal* de Gerbert de Montreuil est composée à la même période vers 1226 – 1230. Voir Gerbert de Montreuil. *La continuation de Perceval*, éd. de M. Williams. Paris : Champion (2 volumes), 1922-1925

mythe que Robert de Boron, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, développera dans sa trilogie versifiée *Le Roman de l'Histoire du Graal*<sup>1</sup>, le *Merlin* dont il ne nous est parvenu qu'un fragment et le *Perceval* dont il n'est rien resté. Robert de Boron est le premier à associer le Graal à l'écuelle de la Cène dans laquelle Joseph d'Arimathie a recueilli le sang du Christ. Entre 1200 et 1210, Le *Didot-Perceval* met en prose le *Perceval*<sup>2</sup> en vers de Robert de Boron. Cette mise en prose marque un tournant dans les romans du Graal qui adopteront tous cette forme hormis les deux *Continuations du Conte du Graal*.

La Vulgate arthurienne ou cycle du *Lancelot-Graal*, appelé encore *cycle Map* composé entre 1215 et 1235, comprend cinq parties écrites à des époques différentes. Le *Lancelot propre*<sup>3</sup> aurait été composé en premier, suivi de la *Queste del Saint Graal*<sup>4</sup> et enfin de la *Mort le Roi Artu*<sup>5</sup>. Ces trois romans sont attribués de manière fantaisiste à Gautier Map puisque sa mort est antérieure à 1210 comme l'a indiqué la critique<sup>6</sup>. Les deux premières branches

<sup>1</sup> *Le Roman de l'Histoire du Graal*, éd., trad. A. Micha, Paris, Champion, 1995

<sup>2</sup> *The Didot Perceval, d'après le manuscrit de Modène*, éd. par W. Roach, Philadelphia : University of Pennsylvania press, 1941

<sup>3</sup> *Lancelot, Roman en prose du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. A. Micha, Paris, Genève, Droz, 1980-1983, 9 vol.

<sup>4</sup> *La Queste del Saint Graal*, éd. A. Pauphilet, Paris, Champion, (1<sup>er</sup> édit 1923 réédité 1984), *La Quête du Saint Graal*, éd. F. Bogdanow, trad. A. Berrie, Paris, Le livre de poche, collection Lettres Gothiques, 2006. Toutes les références renvoient à cette dernière édition. Nous utilisons l'abréviation QSG pour désigner ce texte. La date de composition de la *Queste* selon A. Pauphilet (Introduction à la *Queste del Saint Graal*, op.cit. p.III) se situe après le poème de Robert de Boron et avant la *Continuation de Manessier*. Il en conclut qu'elle aurait été écrite vers 1220. Dans *Etudes sur la Queste...* p.12, il reprend l'argument présenté par F. Lot en 1918 (*Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit. p.134-136) qui, en s'appuyant sur l'édition de CH. Potvin, *Perceval le Gallois publié d'après un manuscrit de Mons*, t.5, avance que Manessier aurait emprunté à la *Queste* plusieurs épisodes. La critique a depuis démontré que cette Continuation est une addition tardive. J.P. Ponceau quant à lui s'appuie sur le passage de la *Continuation de Gerbert de Montreuil* où Perceval rend visite à Mordrain, et fixe la date de la QSG et l'ESG avant 1226-1230.

<sup>5</sup> *La Mort le Roi Artu*, éd., trad. D.F. Hult, Paris, Le livre de poche, collection Lettres Gothiques, 2009

<sup>6</sup> Tous les critiques se sont mis d'accord sur la fictivité de l'attribution du récit à Gautier Map, voir F. Lot, *Etudes sur le Lancelot en prose*, Paris, Champion, 1954, p.126 et sq., A. Pauphilet, *La Queste del Saint Graal*, op.cit. p.III, Ph. Walter, *Galaad, le Pommier et le Graal*. Paris: Imago, 2004. p.29. E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, Paris: S.E.D.E.S et C.D.U. réunis, bibliothèque du Moyen Age, 1981. p.23 et sq. A. Leupin distingue le *notarius* du *scriptor* et du *dictator* « Ainsi l'écrivain de l'*Estoire* se présente comme un *notarius* : celui qui se contente de mettre le récit par écrit ; Robert de Boron quant à lui, serait un *scriptor* : terme générique désignant celui qui écrit un texte avec ou sans prétention à l'auctoritas ; *Merlin* dans son histoire, est *dictator*, qui dicte le récit à un scribe qui le recueille ; l'écrivain de la *Mort Artu* « met ensemble » les diverses parties de sa fiction : il se rapprocherait alors d'un Chrétien de Troyes opérant une très belle conjointure ; nulle part, il n'y a nette prétention à l'auctoritas (et donc la notion d'auctor y est rattachée) : celle-ci semble réservée à l'écriture sainte, selon des modalités dont nous venons de voir certes qu'elles sont extrêmement retorses », *Le Graal et la littérature*, Lettera, l'Age d'homme, Lausanne, 1982. p.24

ajoutées par la suite au début du cycle sont l'*Estoire del Saint Graal*<sup>1</sup> et un *Merlin* attribué à Robert de Boron, suivi d'une continuation : la suite du *Merlin Vulgate*. Le *Lancelot-Graal* se présente donc comme suit : l'*Estoire del Saint Graal*, *Merlin* et sa suite, Le *Lancelot propre*, La *Queste del Saint Graal*, et la *Mort Artu*.<sup>2</sup>

Les liens d'intertextualité explicites qui unissent l'*Estoire* à la *Queste del Saint Graal*<sup>3</sup> ainsi que leur orientation fortement mystique, en comparaison aux autres romans du *Lancelot-Graal*, nous ont poussée à interroger ces deux œuvres<sup>4</sup>. Bien que la date de rédaction de l'*Estoire* soit postérieure à celle de la *Queste*<sup>5</sup>, ce roman remonte au temps de la Passion du Christ dans lequel l'*escripture* prend ses racines<sup>6</sup>, entendons bien, l'*écriture* du Graal.

Ce roman se présente en deux sections: un long prologue qu'un narrateur anonyme prend en charge puis l'*Estoire* à proprement parler qui se présente comme la version humaine d'un livret confié par Dieu à ce personnage pour qu'il le recopie. Relatant l'histoire de la

<sup>1</sup> *L'Estoire del Saint Graal*, éd. J.P. Ponceau, Paris, Champion, (Classiques français du Moyen Âge, 120-121) 1997 (2t.). Nous utilisons l'abréviation *ESG* pour désigner ce texte.

<sup>2</sup> Le *Cycle Post-Vulgate* ou *Suite Post-Vulgate*, appelé aussi *Roman du Graal* a été composé probablement entre 1230 et 1240. Il reprend des sections du *Lancelot-Graal* comme l'*Estoire del Saint Graal*, l'*Estoire de Merlin* dans laquelle sont intégrés des éléments provenant du *Tristan en prose*, La *Queste del Saint Graal* et la *Mort le Roi Artu*.

<sup>3</sup> Selon M. Szkilnik, « l'*Estoire* se pose comme l'Ancien Testament de la *Queste* et en même temps s'arroge les privilèges du Nouveau Testament ». Cela pourrait être interprété selon elle, « comme une manière de remettre la *Queste* à sa juste place : ni moins importante, ni plus importante que l'*Estoire* dont elle est l'autre face. », « L'*Estoire del Saint Graal*, réécrire le *Queste* », in *Arturus Rex*, Volume II, Acta conventus Lovaniensis 1987, Leuven, Leuven University Press, 1991 p.305

<sup>4</sup> M. Szkilnik observe que : « (...) the difference between the two texts is striking; whilst the *Queste* deals with individual salvation in terms of a quest for a glimpse of the divine (even if each character is representative of a type), the *Estoire* is concerned with the conversion of whole peoples, whether by persuasion or by force. It describes an expansion, a conquest marked by the erection of Christian monuments, churches, abbeys and crosses. It is militant text, as close in some ways to the *Perlesvaus* as it is to the *Queste*. In depicting the conquest of Brittany in the manner, it also expands references already in the prose *Lancelot* to the conversion of pagans and saracens by Joseph (LM, 2, 253, 321-4, 329-38). Care is therefore being taken to link the *Estoire* to the Cycles as a whole, not just to the *Queste*." in "Lancelot with and without the grail: Lancelot do Lac and the Vulgate Cycle" in *The Arthur of the French*, volume IV de *Arthurian Literature of the Middle Ages*, ed. Glynn S. Burgess et Karen Pratt, Cardiff, Vinaver Trust et University of Wales Press, 2006 pp. 282-283

<sup>5</sup> Sur l'antériorité de l'*Estoire* par rapport à la *Queste*, voir F.Lot, *Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit.p.126 et suivantes l'étude menée par J.P.Ponceau, *Etudes sur l'Estoire del Saint Graal*, thèse de Doctorat d'Etat, Paris IV Sorbonne, 1989 ainsi que l'introduction à l'*Estoire del Saint Graal*, op.cit. pp.XI-XIV. L'*Estoire* selon J.P. Ponceau postérieure à 1220-1225 et antérieure à 1226-1230 ; soit à une date antérieure à celle de la rédaction de la *Queste*. La critique depuis a penché sur l'antériorité de la *Queste* par rapport à l'*Estoire*. M.Szkilnik considère quant à elle que la *Queste* est antérieure à l'*Estoire* voir « L'*Estoire del Saint Graal*, réécrire le *Queste* », op.cit. p.294

<sup>6</sup> « Et li commenchemens de l'escripture, si fu pris del crucefiement Jhesucrist, ensi com vous orrés. » *ESG*§30, 22-23

transmission du Graal et de l'évangélisation de la Grande-Bretagne par le peuple de Joseph d'Armathie qui a recueilli le sang du Christ dans une écuelle devenue le Saint Graal, *L'Estoire del Saint Graal* s'offre comme un nouvel évangile apocryphe. L'alternance des scènes de conversions et des épreuves imposées aux nouveaux convertis comme Nascien et Mordrain rythme le récit. *L'Estoire del Saint Graal* est remarquable par le mélange des genres dont elle fait l'objet. Outre la réécriture explicite et implicite de schémas bibliques, le récit témoigne de l'érudition théologique et scientifique de l'auteur. Les longs chapitres où sont exposés des points de la Trinité, les réponses faites à Saint Jean au sujet de l'élévation spirituelle, les batailles sur la Virginité de Marie, sont la preuve que l'auteur était un clerc. Ses digressions au sujet de l'oiseau Serpolion et de l'île Tournoyante prouvent son érudition scientifique ou du moins qu'il avait accès aux lapidaires et aux bestiaires. Par ailleurs l'insertion dans la trame diégétique de trois micro-récits indépendants narrativement – l'épisode de Pompée, la légende d'Hippocrate et la légende de l'*Arbre de Vie* – montre le goût que notre auteur avait pour les récits exemplaires que les prédicateurs ajoutaient dans leurs sermons pour l'édification du peuple. *L'Estoire del Saint Graal* si elle n'hésite pas à dupliquer les mêmes motifs et les mêmes aventures au sein du récit, en ne changeant que le nom des personnages,<sup>1</sup> est tout de même une œuvre composite dont l'auteur fait preuve d'une grande élégance stylistique<sup>2</sup> et d'une maîtrise de l'art de l'entrelacement.

La *Queste* pour sa part s'inscrit dans la rupture avec les anciennes valeurs de la chevalerie arthurienne. Le roman débute le jour de la Pentecôte à la cour du roi Arthur. Les personnages merveilleux qui apparaissaient traditionnellement pour annoncer le début des aventures aux chevaliers sont supplantés par des envoyés de Dieu qui orientent les événements vers une visée mystique. La jeune femme qui destitue Lancelot de son épithète "le meilleur chevalier du monde" et le vieil ermite mandaté par Nascien pour annoncer la mission que doivent entreprendre les hommes de la cour, signent le commencement de la quête du Graal qui "*n'est mie queste des terienes choses*". L'originalité de la *Queste* dans son imprégnation religieuse est qu'elle confère à l'espace arthurien une dimension tropologique. Les gloses qui rythment le récit permettent de montrer aux chevaliers la voie à suivre. Dès

---

<sup>1</sup>Ainsi Nascien et Mordrain sont chacun à leurs tours prisonniers sur une île déserte, Céldoine et Josephé sont tous les deux des enfants qui se chargent de convertir des rois. Flégétine et Sarracinte sont toutes les deux femmes de rois et suivront leurs époux dans leurs aventures. Par ailleurs les aventures qui adviennent aux personnages ne sont que la réitération d'épisodes bibliques.

<sup>2</sup>« De toutes les bontés ki en home mortel pooient estre estoit Joseph garnis, car il amoit Dieu et doutoit. » référence

lors les aventures ne sont pas seulement le signe d'échec ou de victoire mais elles sont dotées d'un sens moral plus profond: elles deviennent le signe manifeste du statut religieux des personnages. Seuls les élus sont appelés à achever l'aventure, les autres n'auront d'autre issue que de mourir ou de revenir penauds à la cour du roi Arthur, qui n'est plus l'espace de l'honneur mais celui de la honte.

Assimilée à une quête mystique, la quête et l'histoire du Graal fut l'occasion de broder des références sacrées autour d'une fiction littéraire profane. La critique s'est longuement penchée sur l'ancrage cistercien de la *Queste del Saint Graal*. Albert Pauphilet<sup>1</sup> puis Etienne Gilson<sup>2</sup> ont démontré l'influence de la théologie mystique de Saint Bernard de Clairvaux sur ce texte. Myrrha Lot-Borodine<sup>3</sup> affine les thèses, intellectualistes, de Pauphilet, et affectives, de Gilson, en empruntant à Guillaume de Saint-Thierry la doctrine de « l'amour-intellection ». La critique a depuis mis en évidence d'autres rapprochements<sup>4</sup>. Michel Zink estime ainsi que « l'esprit cistercien mis en évidence par Albert Pauphilet et par Etienne Gilson viendrait étouffer la richesse romanesque qui était jusque là celle de l'univers arthurien, simplifier le sens, réduire les personnages à des ectoplasmes ou à des symboles algébriques de la vertu et du vice. <sup>5</sup> ». Pierre David a rapproché la « spiritualité du livre du Graal » de la « tradition

<sup>1</sup> A. Pauphilet, *Etudes sur la Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, Genève, Slatkine, 1996, (réédit.Paris, Champion, 1921)

<sup>2</sup> E. Gilson, «La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal*.» *Romania* 51, 1925. pp. 321-347.

<sup>3</sup> M. Lot-Borodine, Les grands secrets du Saint Graal dans *La Queste du Pseudo-Map .» Lumière du Graal*, éd. R. Nelli. Paris: Cahiers du Sud, 1951. pp.151-174. Voir aussi M.I.Vallery-Radot, «Les Sources d'un roman cistercien : la *Queste del Saint Graal*.» *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, 17, 1955, pp. 201-213 ; K. Pratt. « The Cistercians and the *Queste del Saint Graal*.» *Reading Medieval Studies*, 21, 1995: pp. 69-96 ; M.Voicu, « Modèle et fiction : L'Éloge de la nouvelle chevalerie de saint Bernard de Clairvaux et La *Queste del Saint Graal*.» *Verbum*, 1991: pp. 73-84. Sur les cisterciens d'une manière générale : Dom J.Leclercq. *Saint Bernard et l'esprit cistercien*. Paris: Seuil, 1966 ; Stephen Tobien. *Les cisterciens, moines et monastères d'Europe* . Paris: Cerf, 1995 ; *Spiritualité cistercienne, histoire et doctrine*. Paris: Beauchesne, 1998.

<sup>4</sup> J.C.Payen « Y a-t-il un repentir cistercien dans la littérature française médiévale ? » *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, 12, 1961: pp. 120-32 ; « Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d'oïl. » *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, 13, 1962: pp. 282-95.; ; F. Bogdanow, «An interpretation of the meaning and purpose of the Vulgate *Queste del Saint Graal* in the light of the mystical theology of saint Bernard.» *The Changing face of Arthurian romance. Essays on Arthurian prose romances in memory of Cedric E. Pickford*. éd. Alison Adams, Armel H. Diverres, Karen Stern and Kenneth Varty. Cambridge: Brewer, 1986. pp. 23-46 .

<sup>5</sup> M. Zink« Traduire Saint Bernard, quand la parabole devient roman » in *The romantic imagination : literature and art in England and Germany* ed. D. Kelly, Frederick Burwick and Jürgen Klein, Amsterdam ; Atlanta, Rodopi, 1996. (pp29-42) p. 30



augustinienne « telle qu'elle aboutit particulièrement chez les maîtres de Saint Victor<sup>1</sup> ». M. de Combarieu du Grès observe quant à elle « l'absence du vocabulaire de la 'mystique nuptiale' qui caractérise en particulier Saint Bernard et Guillaume de Saint Thierry. (...) le vocabulaire de la *Queste* fait davantage penser à celui de la 'mystique de l'essence'. Là encore, E. Gilson fait remarquer qu'elle ne s'affirmera qu'un peu plus tard. » Elle démontre ensuite comment cette mystique « spéculative s'esquisse déjà chez Richard de Saint Victor ». Pour elle, l'influence cistercienne ne nie pas l'influence platonicienne : « Il ne s'agit pas ici d'exclure. Aussi bien, Cîteaux a connu Platon, la tradition orientale sur la vision béatifique par Scot Erigène (dont on dénote l'influence chez Saint Bernard), et Cîteaux est proche de Saint Victor »<sup>2</sup>. J.R. Valette prend en considération ces différentes influences<sup>3</sup> et réfère à la théologie « patristique, mystique, monastique » ainsi qu'à « un néoplatonisme chrétien qui voit la tradition augustinienne tempérée par des influences dyonisiennes<sup>4</sup>. »

*L'Estoire del Saint Graal*, pour sa part, accuse fortement un souci d'édification qui trouve des ancrages dans la montée des ordres mendiants au XIII<sup>e</sup> siècle. Or la critique ne s'est intéressée au rapport entre les ordres mineurs et les romans du Graal que récemment. M. Szkilnik remarque ainsi:

The recurring description of Josephé and his disciples entering pagan cities or castles, barefoot and poorly attired, brings to mind the Franciscan friars and their missions to the Muslims, for example, St Francis's mission to the Egyptian Sultan al-Kamil, which took place in 1219. Scholars agree that *Queste del Saint Graal* was written under Cistercian influence. It would be of great interest to examine whether the *Estoire* was influenced by another monastic order<sup>5</sup>

Jacques Dalarun, qui a consacré de nombreuses études à l'ordre de Saint François d'Assise, a publié un article sur l'influence que le Graal aurait pu avoir sur les frères mineurs<sup>6</sup>. Le très récent ouvrage de Catalina Girbea<sup>1</sup> qui est apparu alors que notre thèse

<sup>1</sup> P. David, *Sentiers dans la forêt du Saint Graal*, Coïmbra, 1943 (separata do Boletim do Instituto de Estudos Franceses, vol.I-II, 1941-1943) p.112

<sup>2</sup> M. de Combarieu du Grès, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » in *D'aventures en Aventures, « semblance » et « senefiance » dans le Lancelot en prose*. Aix en Provence, publications du CUERMA Université de Provence, 2000 pp.471-472.

<sup>3</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit.pp. 41-53

<sup>4</sup> *Ibid.* p 52

<sup>5</sup> M. Szkilnik, "Lancelot with and without the grail: Lancelot do Lac and the Vulgate Cycle" op.cit. pp. 282-283

<sup>6</sup> J.Dalarun, « François d'Assise et la quête du Graal » in *Romania* Tome 127, 2009, pp.147-167

touche à sa fin, traite lui aussi de la conversion et de l'influence franciscaine dans *l'Estoire del Saint Graal*. En effet, *l'Estoire del Saint Graal* esquisse des similitudes frappantes avec l'ordre de Saint François.

A un siècle où les croisades armées sont remplacées par les tentatives pacifiques de convertir les autres peuples, le souci que pose la diversité linguistique s'ajoute à celui de l'altérité religieuse. Le mythe du Graal, mythe littéraire, se tisse implicitement autour du mythe de Babel, mythe cosmogonique de la pluralité des langues. *L'Estoire del Saint Graal*, met en scène des personnages païens inquiets, faibles physiquement, souffrant de maladies incurables, portant de lourds péchés et pliant sous le poids de tabous mais qui finissent par trouver refuge et réconfort dans l'univers chrétien. Le rôle essentiellement linguistique dévolu à certains missionnaires divins est là pour confirmer l'importance accordée au mode de communication linguistique. Les envoyés de Dieu, guérisseurs des corps mutilés mais aussi des âmes, pallient la malédiction de l'éparpillement par la parole unique qui apparaît ainsi comme le remède à tous les maux des pécheurs, chrétiens repentis ou sarrasins en voie de conversion.

La parole tente donc de recréer un nouvel espace homogène et sacré ; L'évangélisation de la Grande-Bretagne et le message divin que portent les élus sont une tentative de sacralisation de l'Occident, suivant le modèle de Jérusalem. Le royaume arthurien devient la terre promise où se déploie la parole sacrée.

Cependant, la malédiction babélique ne semble pas entièrement écartée de *l'Estoire del Saint Graal* qui pose sans cesse le constat d'une parole imparfaite face à la persuasion spectaculaire. L'incomplétude de la parole se manifeste à travers le recours constant au dévoilement de secrets enfouis dans la conscience des personnages, cela associé aux châtements spectaculaires pour espérer convertir le pécheur. Le lien tissé entre parole et vision est si complexe que l'une ne fonctionne pas sans l'autre. En effet, si la *senefiance* de la vision obscure ne peut être livrée que grâce à la parole d'élucidation, la parole de persuasion, quant à elle, a peu de chance d'être entendue quand elle n'accompagne pas la glose. En effet dans la *Queste*, l'incompréhension des messages se situe du côté des chevaliers pécheurs, dans *l'Estoire* l'hésitation se sent aussi bien du côté des élus qui se sentent souvent incapables de prêcher et de supporter la tâche qui leur incombe – topos que l'on retrouve fréquemment dans

---

<sup>1</sup>C.Girbea, *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XII<sup>e</sup>- XIII<sup>e</sup> siècles)* Paris, Éditions Classiques Garnier, coll. "Bibliothèque d'histoire médiévale", 2010

la Bible – que du côté des nouveaux convertis comme Nascien qui ne comprend pas les messages divins ou encore côté pécheurs. *L'Estoire* met en place la parole efficace qui en est encore à ses balbutiements. Si elle atteint sa plénitude dans la *Queste del Saint Graal*, elle finit toutefois par sombrer dans l'ineffable.

La première partie traite de la transmission de la parole et des moyens employés pour faire part d'un message vrai ou fallacieux. L'analyse porte sur le soupçon diabolique qui pèse sur certains personnages d'origine incertaine. Le diable par ses extrapolations et ses fausses paroles, brouille le chemin des personnages, contribuant à l'incompréhension des messages. La mise en scène *d'analogia*, des courts récits qui entretiennent avec le reste du texte un rapport spéculaire, permet l'introduction de récits exemplaires, tradition empruntée aux sermons des prédicateurs. Transmettre un message par le biais d'un cours récit a, en effet, plus d'impact qu'une homélie à proprement parler. Les prédicateurs, n'hésitaient pas à user de ce procédé qui allait jusqu'à évoquer le roi Arthur pour réveiller l'auditoire, même s'ils étaient conscient de la dimension profane de cet usage, comme l'a souligné Michel Zink<sup>1</sup>. Ces récits introduits sous forme de digression ne sont cependant pas glosés rompant avec une tradition herméneutique très répandue dans les deux romans. En effet, face à la parole dévoyée, jamais la pratique de l'exégèse religieuse n'a été aussi abondante. Les personnages saints interprètent les paroles et glosent les aventures tentant de déchiffrer les *senefiances* de visions, d'aventures voire de paroles obscures qui appellent à être élucidées. Dans la *Queste* la glose a pour fonction de guider le personnage sur les traces du Graal et d'atteindre le salut en rachetant ses péchés. En plus de cette dernière fonction, la glose dans *l'Estoire* encourage le païen à se convertir, mais pas seulement : la pratique herméneutique est en effet plus complexe car elle s'articule autour de pratiques spectaculaires pour espérer être efficace.

---

<sup>1</sup>M.Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1976 p 377 : « L'abbé cistercien qui réveillait les moines endormis à son prêche en prononçant le nom du roi Arthur et s'indignait du succès de son procédé avait nettement conscience que la littérature arthurienne était incompatible avec l'édification chrétienne. Savait-il qu'au moment même où il prêchait des cisterciens, peut-être, faisaient de cette littérature une littérature mystique? Ni sous sa forme courtoise ni sous sa forme mystique, le monde arthurien n'apparaît dans les sermons romans, à une exception près toutefois, et cette exception est bien remarquable. L'auteur du sermon *Nuptie facte sunt in Chana Galilee* du manuscrit Arsenal 2058 compare en effet sainte Agnès passant au Christ par le martyre à Lancelot du Lac franchissant le Pont de l'Epee (...). Le manuscrit n'est sans doute pas antérieur au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle; le sermon a donc toutes chances d'être postérieur au processus de christianisation de la matière de Bretagne. »



Dans notre seconde partie, nous tentons d'éclairer les voies que suit la parole dans le texte, et la voie que suit le texte dans la quête de la parole perdue. Depuis Babel, lieu de la fracture du sens, la recherche de la parole vraie n'a cessé de hanter théologiens et linguistes. Les prédicateurs, confrontés à l'altérité culturelle et linguistique se sont eux aussi emparés de cette problématique. Nous analyserons ainsi le rôle de la fiction édifiante à travers le passage des croisades à la prédication mendicante puis les scènes de conversions dans le texte. Dans le second chapitre, nous analyserons le rôle joué par les langues imaginaires ou historiques dans les stratégies de communication ainsi que le rôle joué par l'étymologie qui s'avère être une quête des origines qui tisse des liens étroits avec la généalogie. L'étude de l'étymologie sera le point de départ de l'analyse de la notion de transmission et de *remembrance* relatives aux figures féminines. Le troisième chapitre concerne quant à lui le rôle paradoxal joué par le prologue de *l'Estoire* pour ouvrir la voie à l'œuvre. Dans *l'Estoire*, c'est en effet Dieu qui ordonne le commencement des aventures par le biais d'un narrateur frappé d'anonymat et qui n'existe que par sa fonction de scribe. Le Verbe se transforme alors en Ecriture. Le livret marque ainsi la substitution de l'écriture à la parole : la transmission écrite supprime la transmission orale.

La troisième partie, quant à elle, met en évidence la parole retrouvée dont l'efficacité se révèle, d'une part, à travers la contiguïté entre le discours et l'action, et d'autre part, à travers le rôle joué par les autorités scripturaires et littéraires dans la création fictionnelle et dans le travail de réécriture et de citation. L'analyse des actes de discours –la promesse, la prière, la confession– relève du domaine de la pragmatique qui interroge le rapport entre l'émission d'une parole et son accomplissement factuel. Le quatrième chapitre s'intéresse pour sa part à la notion d'autorité. L'analyse tourne autour de la fracture du récit à travers les failles (les ellipses) et la saturation des aventures intra et extra diégétiques. Nous aborderons de même le motif de l'imitation des textes sacrés par le biais de la réécriture d'un texte biblique par des acteurs profanes. Le Graal, épiphanie sacrée, fait la jonction entre le temps divin et le temps humain, permettant ainsi la réitération des actes bibliques.

# 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le souci didactique maintes fois observé dans la *Queste et l'Estoire del Saint Graal* se module autour de stratégies dialogiques qui doivent amener le personnage à l'épreuve sur le chemin du salut. En effet, dans le combat manichéen qui oppose le Bien au Mal dans les deux romans, l'existence de personnages servant à dévoyer les aventuriers est nécessaire. Le combat que se livrent la vertu et le péché est sans aucun doute un combat rhétorique qui confirme la dangerosité des mots, arme de conversion mais aussi de perversion.

Nous tâcherons, au cours de cette première partie de mettre en évidence trois types de transmissions détournées de *senefiances* :

- 1) la parole subversive qui tente d'exclure les personnages de la voie de l'aventure en les amenant à pécher.
- 2) *L'exemplum* qui ancre le récit fictionnel dans l'Histoire antique ou biblique et enrichit, par le procédé de l'analogie implicite, la dimension exemplaire des aventures survenues aux personnages.
- 3) La glose qui est le pendant antithétique de la parole subversive : elle instruit le héros et le remet sur la droite voie en déjouant, grâce aux *senefiances* proposées, les codes des manifestations hermétiques ou diaboliques, aussi bien oculaires que dialogiques.

L'acte de parole, engagé par le roi du mensonge, est une substance vide de sens qui doit se doter d'armes spectaculaires pour espérer convaincre sa victime. Créature protéiforme, le diable, bien avant qu'il ne s'engage sur la voie de la séduction linguistique, dévoile par ses

schèmes représentatifs<sup>1</sup>, ses attributs maléfiques: noirceur<sup>2</sup>, magnificence, richesse, beauté, luxe et apparat puis puanteur une fois qu'il est démasqué. Tous ces attributs sont bâtis en opposition avec ceux du Graal.<sup>3</sup> Il existe un certain nombre de signes révélateurs relevant de la sémiotique et de l'éloquence d'images qui annoncent l'identité de l'interlocuteur<sup>4</sup> avant que ne s'amorce un quelconque échange linguistique. Selon Francis Dubost, il y a « deux manières de 'représenter' le démon, soit à travers les formes du monstrueux, de la laideur, de

---

<sup>1</sup> « Si chevaucha tant qu'il vit devant lui en une vallee une grant eve rade. Li chevax vint cele part et se voloît ferir enz. Et quant Perceval vint a la rive et il la vit si grant, si la redote moult a passer, qu'il estoit nuis, ne il n'i vooit ne pont ne planche. » (QSG § 112) Ensuite l'arrivée de la jeune femme sur l'île déserte est lui aussi annonciateur de malheur il « regarde loing en la mer et voit venir une nef aussi fendant par mi l'eve come si tuit li vent del monde la chassassent ; et devant venoit .i. estorbeillon qui fesoit la mer movoir et les ondes saillir de totes parz » (QSG §127); G.Chandès a fait une analyse anthropologique de l'eau noire il définit l'eau violente comme étant un des premiers schèmes de la colère universelle(...) les trois schèmes que sont l'angoisse de la chute, de l'animé et de la situation des ténèbres, sous tendent l'image de l'eau infernale, elle-même « constitutive de cet archétype universel, à la fois thériomorphe et aquatique qu'est le dragon(...) la répétition de l'image de profondeur révèle une obsession de la chute, normale chez les personnages déterminés par les valeurs de la verticalité inhérentes aux sociétés chevaleresques ». « Le Symbolisme Nyctomorphe » in *le Serpent, la Femme et l'Epée, recherches sur l'imagination symbolique d'un romancier médiéval, Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1986 pp125- 139. Il serait tout aussi intéressant de faire une étude sur la correspondance qui existe entre l'état d'âme des personnages et les éléments naturels. Le calme d'un paysage correspond assez souvent au calme du personnage et à sa quiétude. Les éléments déchaînés quant à eux correspondent bien souvent à l'état de tourmente dans lequel sont les personnages. Ainsi Perceval après le départ du diable à grand fracas est très troublé et vit dans une grande tristesse, il en arrive à s'automutiler la jambe. Mordrain, quant à lui, après le départ du diable du Port-Peril à grands coups de vagues, se retrouve dans le doute et l'inquiétude.

<sup>2</sup> Sur la couleur noire dans la *Queste* voir M. de Combarieu du Grès, « Les couleurs dans le cycle du Lancelot –Graal » in *D'aventures en Aventure*, « semblance » et « senefiance » dans le *Lancelot en prose*, op.cit.pp.235-362 « L'eve noire » (...) est, dans la *Queste*, le moyen d'une mise en garde spirituelle: ce n'est pas tant qu'elle soit devenue un obstacle infranchissable qui est notable mais le fait qu'elle devienne l'outil d'une réflexion du héros – façon de lui apprendre qu'il ne doit pas compter que sur lui-même pour progresser (au sens matériel et au sens figuré) mais aussi sur la grâce de Dieu » p.245.

<sup>3</sup> Voir M. de Combarieu du Grès, « A la quête de l'horreur dans le *Lancelot-Graal* » in *L'horreur au Moyen Age*, Travaux du Groupe de Recherches "Lectures Médiévales" Université de Toulouse II, Éditions Universitaires du Sud, Diffusion Honoré Champion, 1999 pp.23-73. On se reportera plus spécialement aux pages 66-67 sur la réaction provoquée aussi bien par les manifestations diaboliques que divines qui sont similaires. Cependant elle précise : « les apparitions du Graal ne peuvent évidemment être comparées aux manifestations du diable. Celles-ci associent à la privation temporaire des sens, hurlements, ténèbres, puanteur. Les autres se déroulent au milieu des chants extatiques (...) ou dans un silence recueilli (...) et d'odeurs si bonnes qu'on croit sentir toutes les épices du monde » p. 67.

<sup>4</sup> Voir F.de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995 A.J. Greimas, *Du sens II, Essais sémiotiques*, Paris, Seuil, 1983 ; R. Barthes *L'aventure Sémiologique*, Paris, Seuil, 1991 J.M Klinkenberg, *Précis de Sémiotique générale*, Paris, Seuil, 2000

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

l'animalité ; soit à travers des formes humaines banales ou très belles »<sup>1</sup>. *L'Etoire del Saint Graal* et *La Queste del Saint Graal* se prêtent à cette double représentation diabolique : la laideur du Sage Serpent et des démons enfermés dans les idoles païennes d'un côté et de l'autre la beauté des femmes tentatrices qui se transforment en monstre dès que le signe de croix est affiché<sup>2</sup>.

En somme, la beauté diabolique n'est qu'un leurre qui vise à tromper le personnage ; ce qui amène Micheline de Combarieu du Grès à considérer ces mises en scène comme des « comédies », « dans le registre de l'illusion comique, puisqu'elles visent à tromper celui devant qui elles sont représentées ».<sup>3</sup> Pour s'affranchir de cette illusion qui induit le personnage en erreur, le héros doit : « *retrere [son] cuer des pensees terrienes et des deliz del monde* » (*QSG* §140) afin de gagner la région des « *esperitex ovre* ». Au-delà de l'opposition entre deux types de chevaleries, le récit ne cesse d'appuyer cette dialectique platonicienne qui tente d'abolir toute figuration d'un univers séculier qui devient le lieu de la dissemblance. Selon N. Freeman Regalado :

la transformation des motifs romanesques dans la *Queste* est liée à un retournement des représentations d'un monde profane – de prouesses et de combats dans lequel la pire honte est celle de la *recreantise*, un manque de valeur – vers celles d'un monde spirituel, dans lequel la *mescreance*, le manque de foi, est opposée à la prouesse chevaleresque<sup>4</sup>.

Cependant cette rupture ne se fait pas sur le mode de la destruction totale de l'ancien monde mais sur celui de la concurrence entre deux idéaux ; le personnage, mué en *homo viator*, choisit la voie qui correspond le plus à ses appétences. Selon M. Combarieu du Grès : « le passage du terrien au spirituel qui caractérise la *Quête du Graal* consiste plus à accomplir

---

<sup>1</sup> F. Dubost, *Aspect fantastique de la littérature médiévale (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, *l'Autre l'Ailleurs, l'Autrefois*, Genève, Slatkine, 1991, p 657

<sup>2</sup> E. Bozoky, « Les masques de l'ennemi et les faux chemins du Graal » in *Masques et déguisements dans la littérature médiévale* études recueillies et publiées par M.L.Ollier, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, J. Vrin, 1988 p.95 Elle range « les masques du diable » en deux grandes catégories « dans les romans du Graal comme dans d'autres traditions » : « les masques de la séduction ou de la tentation, les masques de la terreur ou de l'épouvante » p.86.

<sup>3</sup> M. de Combarieu du Grès, « La fée et les sortilèges » in *D'aventures en aventure* op.cit. p. 531

<sup>4</sup> N. Freeman Regalado « La chevalerie *célestielle*, métamorphoses spirituelles du roman profane dans la *Queste del Graal* » in D.Hüe et S.Menegaldo (éd.). *Les Chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal*. Orléans: Paradigme, collection Médiévalia, 2004, p.35

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

qu'à abolir le vieux monde ». <sup>1</sup>Ainsi, celui qui se conforme au nouveau cadre spirituel continue l'aventure, celui qui s'en détache retourne à la cour du roi Arthur qui existe toujours, mais en marge de la quête du Graal.

Dans ce nouveau cadre imposé par le choix du Graal comme idéal, les règles spirituelles imposent aux pérégrinateurs sacrés de se conformer à une certaine ascèse. Qu'elle soit l'occasion d'entreprendre une quête initiatique pour certains ou de confirmer le statut de chevalier parfait pour d'autres, la quête du Graal est le lieu de l'épreuve ou celui de son achèvement, dans le cas de Galaad. Les manifestations diaboliques en ce qu'elles permettent aux personnages de choisir l'une ou l'autre voie ne s'inscrivent pas en marge du système spirituel mais y participent. Les échelons que le personnage à l'épreuve gravit sont ceux des échelles de tentation que le diable met en scène ; ne pas y succomber permet d'accéder au niveau au-dessus. Dès lors, la dialectique qui se profile entre le discours séducteur et la victoire sur l'épreuve repose essentiellement sur la notion de permission. La parole diabolique, réminiscence de la parole du tentateur originel, est en effet une parole permissive qui en faisant miroiter des promesses aux personnages, leur présente l'objet de leurs désirs dont ils vantent les mérites. Adaptant son discours à l'envie de sa victime, il suffira au démon d'éveiller son envie en feignant de la contenter. Ainsi, le héros a le sentiment que cette parole est une échappatoire et offre une voie d'accès à l'étape supérieure tandis qu'en réalité, s'y conformer l'exclut de l'aventure à cause du péché auquel cette parole l'amène.

En revanche, la parole des envoyés de Dieu se fait sous le signe de l'interdiction. Paradoxalement, cette parole prohibitive est celle de la *via sacra* : celle du Graal. J. R. Valette souligne que le combat livré par le chevalier de Dieu est :

tout entier tourné vers l'homme intérieur, c'est-à-dire vers le lieu de la ressemblance avec Dieu : il consiste à purifier sa maison de toute souillure, « de totes ordures terriennes » ( p.116, l.28-29), c'est-à-dire de toute dissemblance, de manière à « venir virges et nez devant le Saint Graal et sans tache de luxure » (p.80, l.12 sq.)<sup>2</sup>

Les ermites, qui jouent le rôle d'intermédiaires entre le divin et l'humain, ont pour rôle de remettre les pécheurs sur le droit chemin et sont le lieu de transmission d'un message autre

---

<sup>1</sup>M. de Combarieu du Grès, « La fée et les sortilèges », op.cit. p.489

<sup>2</sup> J.R. Valette, *La Pensée du Graal, fiction littéraire et théologie (XII<sup>e</sup> -XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion 2008 p.104

que le leur et dont l'accès au sens procède par stratification. Fortement ritualisée, leur parole rappelle sans cesse l'existence d'une entité transcendante à laquelle ils renvoient et sans laquelle ils n'ont aucune existence autonome.

Dans la *Queste*, la jeune fille inconnue arrivée sur le palefroi blanc ainsi que le vieillard sont les porte-paroles de Nascien l'ermite. La jeune fille annonce la déchéance de Lancelot et le déplacement des honneurs dont est victime le roi Arthur, en faveur de Galaad: « *Rois Artus, ce te mande par moi Nasciens li hermites que hui en cest jor t'avendra la greindre henor qui onques avenist a roi de Bretagne. Et ce ne sera mie por toi mes por autrui* » (QSG §16). Le vieillard vient signifier aux chevaliers l'origine de l'interdiction de ne pas emmener leurs compagnes : « *Oez, seigneur chevalier de la Table Roonde qui avez juree la Queste del Saint Graal ! Ce vos mande par moi Nasciens li hermites que nus en ceste Queste n'en moint dame ne damoisele qu'il ne chie en pechié mortel.* » (QSG §22). Aussi retrouvons-nous dans ces deux discours la même forme : l'interpellation « *Rois Artus* », « *Oez seigneur chevalier de la Table Roonde* » ensuite l'identité du mandataire « *Ce vos mande par moi Nasciens li hermites* » et enfin le contenu du message à transmettre « *que...* » ce qui nous laisse supposer que ces formules étaient assez stéréotypées.<sup>1</sup> Le rôle de ces envoyés de Dieu est donc d'expliquer.

La rivalité entre la parole diabolique et celle de porte-parole divins n'est écartée des romans qu'après que les personnages parviennent eux mêmes à gloser leurs aventures, prouvant ainsi que les épreuves sont achevées.

Cependant, le texte, outre cette relation conflictuelle, met en scène des récits qui s'inscrivent pour leur part, dans un rapport d'imitation. Ces récits exemplaires (*analogia*), s'ils mettent en

---

<sup>1</sup>Nous retrouvons ces formules dans l'Ancien et le Nouveau Testament par exemple dans l'Exode quand Dieu demande à Moïse d'être son porte-parole et devant son hésitation lui dit Ex 4,12. « *Allez donc, Je serai dans votre bouche, et Je vous apprendrai ce que vous aurez à dire* » Par la suite Moïse s'adressera à son peuple en ces termes (Deutéronome 1,42) « *le Seigneur me dit: Dites-leur: N'entreprenez point de monter et de combattre, parce que Je ne suis pas avec vous, et que vous succomberez devant vos ennemis* ». Dt 4,5-6 « *Vous savez que je vous ai enseigné les lois et les ordonnances, selon que le Seigneur mon Dieu me l'a commandé; vous les pratiquerez donc dans la terre que vous devez posséder; vous les observerez et vous les accomplirez effectivement* ». Dt 5,5 « *Je fus alors l'entremetteur et le médiateur entre le Seigneur et vous, pour vous annoncer Ses paroles* » Dans le Nouveau Testament, à propos de Jésus Jean 3,34 « *Car Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce que ce n'est pas avec mesure que Dieu donne l'Esprit.* » Jésus s'adressant au peuple affirme « *Je ne puis rien faire de Moi-même: selon ce que J'entends, Je juge; et Mon jugement est juste, parce que Je ne cherche pas Ma volonté, mais la volonté de Celui qui M'a envoyé.* » Jean 5,30

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

scène des personnages distincts des protagonistes principaux, engageant néanmoins avec eux une relation de préfiguration. La notion de transmission sous-tend cette entreprise didactique qui trouve son accomplissement dans l'épisode de *l'Arbre de Vie*.

Dans le premier chapitre, nous analyserons la parole dévoyée des tentatrices. Le second chapitre concerne, quant à lui, la relation spéculaire qui unit les micro-récits au reste de la trame narrative. Le troisième chapitre enfin traitera du phénomène de la glose.



## 1. Le soupçon diabolique

---

Depuis le mythe cosmogonique d'Adam et Ève, une scission originelle entre le parler vrai et le parler faux, est née d'un péché de bouche : dans l'esprit chrétien, le péché de gourmandise qui est dès lors assimilé à un péché de parole associé au diable, inaugure le climat de suspicion qui pèse sur la parole féminine sans cesse sujette à caution.

La critique accorde une place de choix à l'étude des représentations diaboliques dans la littérature médiévale. Ainsi, J. Charles Payen étudie l'évolution de l'image du diable dans la littérature arthurienne, quasi absente au XII<sup>e</sup> siècle chez Chrétien de Troyes, elle devient de plus en plus fréquente dans les romans en prose du XIII<sup>e</sup> siècle.<sup>1</sup> Selon lui, « le diable au XIII<sup>e</sup> siècle ne serait que l'antagoniste obligé de la grâce dans les *exempla* »<sup>2</sup>. Ainsi la *Queste del Saint Graal* utilise les manifestations diaboliques, lieux de la dissemblance dans un dessein d'ensemble : celui du salut et de la chute<sup>3</sup>. Le choix de suivre la voie de Dieu ou du diable n'est pas un défaut de grâce selon Jean Charles Payen mais le résultat du libre arbitre des personnages :

---

<sup>1</sup> J.C. Payen, « Pour en finir avec le Diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen Age ont-ils scrupule à croire au démon ? » in *Le diable au Moyen Age, doctrine, problèmes moraux, représentations*, Senefiance N°6, Aix en Provence, publications du CUERMA, Université de Provence, Paris, Champion, 1979, pp. 401-425. Voir plus précisément pp. 407-410.

<sup>2</sup> *Ibid* p.414. J.Horowitz situe la diabolisation progressive de l'image féminine dans la matière arthurienne à la même période. J.Horowitz «La diabolisation de la sexualité dans la littérature du Graal, au XIII<sup>e</sup> siècle, le cas de la *Queste del Graal*.» *Arthurian romance and gender : Masculin / féminin dans le roman arthurien médiéval. Actes choisis du XVII<sup>e</sup> Congrès International Arthurien. Geschlechterrollen im mittelalterlichen Artusroman. Ausgewählte Akten des XVII. Internationalen Artuskongresses*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1995: p 239. Chez R.Hartman par exemple, la fée morgane qui était présentée comme enchanteresse se voit dans l'Erec associée au diable in *La quête et la croisade, Villehardouin, Clari et le Lancelot en prose*, New York, Postillon Press, 1977 pp.239-240. Il compare la *Queste del Saint Graal* à la chronique de Villehardouin, selon lui : « il est possible de tracer un parallèle entre l'Ennemi et la figure historique de Saladin vu par les croisés » (p 143). Il insiste ainsi sur la diabolisation des sarrasins porteurs de l'ancienne loi.

<sup>3</sup> M.Voicu « "Serjanz de Dieu" ou "Serjanz au Deable" : l'homme et ses (nouvelles) limites dans le *Lancelot-Graal* » in *Entre l'ange et la bête, l'homme et ses limites au Moyen Age*, études réunies par M.-E. Bély, J.-R. Valette et J.-C. Vallecalle, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003 p.36

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

La *Queste* exprime une conception de la faute et du salut qui rend l'individu responsable : c'est en définitive l'homme qui se perd et non *l'anemi* qui le perd. Mais l'action du Démon est mise en échec par la liberté active de l'individu, lorsque cette liberté accepte de s'ouvrir à la grâce divine, qui intervient sans cesse pour empêcher la chute.<sup>1</sup>

Jean René Valette<sup>2</sup> à la suite De Robert Javelet,<sup>3</sup> distingue les lieux de la ressemblance et de la dissemblance dans la *Queste del Saint Graal*. La région de la ressemblance est celle où se trouve l'élus, celle de la dissemblance est le lieu des réprouvés<sup>4</sup>. Francis Dubost, quant à lui, analyse les aspects fantastiques et merveilleux des manifestations diaboliques et souligne que le diable développe « un fantastique intellectuel, qui est essentiellement perversion du discours<sup>5</sup> ». Toutefois, René Valette précise :

La fausseté du démon ne se borne pas au champ du discours, elle concerne la réalité tout entière, conçue comme un édifice de signes. En tant que récits à *senefiance*, les Hauts livres du Graal mettent le plus souvent en œuvre un double régime de focalisation : ils adressent les signes qu'ils émettent tout à la fois au lecteur et au personnage. Le premier dispose sur le second d'une longueur d'avance.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> J.C. Payen, « Pour en finir avec le Diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen Age ont-ils scrupule à croire au démon ? » op.cit. p.410.

<sup>2</sup> J.R. Valette, « Le héros et le saint dans la *Queste del Saint Graal* : image et ressemblance » in « *De sens rassis* ». *Essays in honor of Rupert T. Pickens*, édité by Keith Busby, Bernard Guidot and Logan E. Whalen, Amsterdam, New York, Rodopi, 2005 pp. 667-681

<sup>3</sup> R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle : de saint Anselme à Alain de Lille : thèse pour le doctorat de théologie*, Paris, Letouzey et Ané, 1967.

<sup>4</sup> « L'expression « *regio dissimilitudinis* » signalée par E. Gilson dans « La théologie mystique de Saint Bernard » a fait l'objet de nombreuses recherches et études. Le R.P. Cayré a trouvé son origine augustinienne dans « les Confessions » : « *Inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*. » Cette formule à la troisième personne se trouve au premier répons du premier nocturne des matines de la fête de l'octave de saint Augustin dans les antiphonaires de saint Victor, etc. La lumière de Dieu a éclairé le prodigue et lui a montré combien il s'était éloigné et perdu dans les ténèbres extérieures. Or, à ce propos du texte des « confessions », P. Thomassin remarquait déjà : « Voilà une façon de parler des Platoniciens qui disoient que les créatures estoient semblables et dissemblables à Dieu : semblables parce qu'elles avoient été créées de Dieu et à son image ; dissemblables parce qu'elles estoient des images imparfaites et de faibles crayons des beaux traits de la divinité. » L'origine de l'expression « *regio dissimilitudinis* » fut donc cherchée et trouvée en Platon (...) » R. Javelet, *Image et ressemblance*, op.cit pp.266-267

<sup>5</sup> F. Dubost, *Aspects du fantastique*, op.cit. p.771

<sup>6</sup> J.R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. p.340

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Pour notre part, notre étude portera essentiellement sur les séductions féminines et sur le hiatus observé entre le discours diabolique et la réalité trompeuse auquel il renvoie<sup>1</sup>. En effet, la littérature édifiante renvoie systématiquement au caractère subversif de la femme dont la parole coupable n'a cessé de hanter l'imaginaire clérical. La consultation de la base de donnée des *exempla*<sup>2</sup> répertoriés sur le site de l'équipe de recherche de l'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval<sup>3</sup>, permet de rendre compte de manière à peu près exhaustive de l'association quasi systématique du diable et de la femme. Sur les 340 entrées au nom « femme », nous retrouvons uniquement deux types de figures féminines: la sainte et la pécheresse. Cette bipartition, si elle reste réductrice rend toutefois compte des *a priori* qui circulent dans la littérature médiévale édifiante et que nous rencontrons dans nos deux romans. Les figures féminines qui circulent dans *L'Estoire* et la *Queste* sont soit subversives ou pseudo-diaboliques, soit extrêmement pieuses et renvoient ainsi à la Vierge Marie<sup>4</sup>.

La théologie chrétienne s'est inspirée du récit du commencement pour faire d'Eve, une copie inversée de Marie. Selon Alphonse Maillot :

Les noces, comme le souligne saint Jérôme, sont liées à la condition humaine après le péché : la virginité appartient à l'état paradisiaque dont jouirent nos lointains ancêtres. Et que le chrétien, la chrétienne surtout, doit chercher de toutes ses forces à reconquérir. A Eve, qui prend dans le péché une part si active, on oppose la vierge

---

<sup>1</sup> E.Bozoky, « Les masques de l'ennemi et les faux chemins du Graal » in *Masques et déguisements dans la littérature médiévale* études recueillies et publiées par M.L.Ollier, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, J. Vrin, 1988. Elle range « les masques du diable » en deux grandes catégories « dans les romans du Graal comme dans d'autres traditions » : « les masques de la séduction ou de la tentation, les masques de la terreur ou de l'épouvante » p.86

<sup>2</sup>On se reportera au répertoire le plus complet sur les exempla livré par J-Th.Welter, *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age* suivi de *La Tabula Exemplorum, Secundum Ordinem Alphabeti*, Genève, Slatkine, 1973, F-C. Tubach, *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales*, Helsinki, 1969. Consulter le site du Gahom, dirigé par J.C.Schmitt, <http://gahom.chess.fr/>, mais aussi les travaux de M.A. Polo de Beaulieu et J. Berlioz *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Champion, Paris, 1998. M.A. Polo de Beaulieu, *Dialogue avec un fantôme / Jean Gobi*, Les Belles lettres, Paris, 1994, J.C. Schmitt, *Prêcher d'exemples, récits des prédicateurs au Moyen Age*, Paris, Stock, 1985, C.Lecouteux, *Dialogue avec un revenant PU de Paris- Sorbonne*, 1999.

<sup>3</sup>Nous analyserons ultérieurement l'*exemplum* comme outil de prédication.

<sup>4</sup> Les théologiens ont pour la plupart établi le rapport entre la symbolique de la Chute et du Salut à travers Eve et Marie. A. Maillot renvoie la figure du couple édénique à celle du Christ: « Il y aurait une bonne recherche à faire sur la place et la personne d'Eve dans la théologie chrétienne (depuis les origines) qui tout en l'étudiant l'a trop souvent ramenée à la copie inversée de Marie (« la nouvelle Eve » ?) alors qu'avec son compère Adam, elle ne peut être que la copie inversée du ...Christ (ce qu'a très bien compris Paul et en Rom. 5 :14ss, et pour Eve spécialement en PHL.2 :6). La revue la nouvelle Eve s'est dès le départ enfermée dans ce piège d'une Eve-type-de-Marie. », *Eve ma mère, étude sur la femme dans l'Ancien Testament*, Letouzey et Ané, Paris, 1989 p64

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

dont est exaltée la passivité quand elle accepte de se faire l'instrument de la rédemption : l'Ave de l'ange de l'Annonciation est, comme l'explique un chant anonyme qui remonte probablement au IX<sup>e</sup> siècle, l'inversion de Eva !Marie met au monde tout en demeurant vierge et , seule de son sexe, justement parce que son corps ne connaît pas l'union du mariage, peut être exaltée dans sa maternité. C'est pourquoi, selon une proposition qui, avant tout nie le corps féminin et ses fonctions, elle constitue le modèle que toute femme doit essayer d'imiter. Il est naturel que des trois états entre lesquels l'Église divise l'humanité : les personnes mariées, les veuves et les vierges, ces dernières occupent toujours la première place (...) <sup>1</sup>.

Dans les deux cas, la littérature religieuse masculine, celle des monastères essentiellement, en projetant sur la femme des fantasmes de l'homme, la représente comme une créature réifiée, dépourvue de toute humanité ou d'une quelconque richesse psychologique autre que celle inspirée par le diable. Selon Jeannine Horowitz :

À partir du moment où le courant du Graal tend à dévier des normes de la littérature profane et se nourrit de notions chrétiennes, voire de théologie, comme c'est le cas pour la *Queste*, il se produit une mutation dans l'expression de la sexualité qui va se voir systématiquement dégradée jusqu'à se confondre avec un acte diabolique<sup>2</sup>.

C'est ainsi que la femme dans sa représentation la plus extrême, celle du désir coupable, renvoie à la sexualité débridée et sans entraves (la femme tentatrice et Perceval), voire fétichiste (la poupée de Mordrain); en contrepartie, pour être réhabilitée, la femme doit être exempte de toute forme d'inclination sexuelle autre que celle de la procréation. Pour être acceptée elle doit donc être asexuée (la femme de Joseph, la sœur de Perceval, la Vierge Marie, les pucelles et les recluses).

### *1.1- La femme diabolique et la parole dévoyée*

---

La Genèse est irrémédiablement liée aux récits de la chute de l'homme, marquée par un rapport houleux au langage, comme l'épisode de la faute originelle ou encore celui de la malédiction de Babel. Dieu a donné le don du langage à l'homme et Eve la première, préfigurant la longue série des damnés de la langue, n'a pas su en faire bon usage. En effet,

---

<sup>1</sup>C.Frugoni, « La Femme imaginée. » dans *Histoire des femmes en Occident, le Moyen Âge*, éd. G. Duby et M. Perrot, T.2, *Le Moyen âge*, sous la direction de C. Klapisch-Zuber, Paris, Plon, 1991, pp. 358-370.

<sup>2</sup>J. Horowitz « La diabolisation de la sexualité » in *Masculin /féminin* op.cit. p.240.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

si Adam le premier à avoir parlé s'est adressé à Dieu, Eve quant à elle, a échangé ses premiers mots avec le tentateur<sup>1</sup>. En ce sens, elle représente la figure médiatrice privilégiée entre le serpent et Adam. Néanmoins, faire du diable son premier interlocuteur s'il la décrédibilise dès le commencement, ne signifie pas pour autant la perversion de son langage. En effet, la première parole proférée par Eve à l'encontre du serpent n'est pas la sienne propre puisqu'elle ne fait que reproduire ce que Dieu lui a dit précédemment :

Or le serpent était le plus astucieux de toutes les bêtes des champs que le seigneur Dieu avaient faites. Il dit à la femme : « Vraiment ! Dieu vous a dit : « vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin...la femme répondit au serpent : « nous pouvons manger des fruits de l'arbre du jardin, mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : « Vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas afin de ne pas mourir. » Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du Bien et du Mal. La femme considéra donc que le fruit de cet arbre était bon à manger, qu'il était beau à la vue et agréable à contempler. Et en ayant pris, elle en mangea, et elle en donna à son mari, qui en mangea aussi. (Genèse III, 1-62)

Ensuite, elle s'adresse à Adam en reproduisant la parole dévoyée du serpent. Eve n'est donc pas le lieu de la parole fallacieuse ou légitime mais seulement celui de sa transmission<sup>3</sup>. Ainsi, bien que la femme ne soit aucunement à l'origine d'une quelconque parole pervertie et

---

<sup>1</sup>Le texte biblique est assez ambiguë puisque à aucun moment Ève ne parle à Adam, elle se contente seulement de lui tendre le fruit défendu «La femme considéra donc que le fruit de cet arbre était bon à manger, qu'il était beau à la vue, et agréable à contempler. Et en ayant pris, elle en mangea, et elle en donna à son mari, qui en mangea aussi. » (Genèse III, 6) Il est à souligner qu'Adam et Eve parlent très peu dans la Bible. La première parole que profère Adam au style direct est en effet adressée à la femme quand il l'appelle de son nom : « voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair, celle-ci on l'appellera Ichah car c'est de Ich qu'elle fut tirée" (Genèse II,23)

<sup>2</sup>A.Maillot, *Eve ma mère, étude sur la femme dans l'Ancien Testament*, Letouzey et Ané, Paris, 1989 « Notons encore que le serpent s'est livré à une subtile désinformation ; il répète presque ce que Dieu a dit, mais en transformant une autorisation en interdiction ainsi qu'une affirmation en interrogation ; ainsi il introduit le soupçon : « Ne serait-ce pas parce que Dieu veut garder la vie pour lui » ». Au total c'est une magnifique intoxication : « Dieu n'a pas vraiment dit ce qu'il a dit, et s'il l'a dit, ce n'est pas pour les raisons qu'il a dites. ». p.74

<sup>3</sup>Le rôle de transmission acculé à Eve sera renforcé dans l'épisode apocryphe de la *Légende de l'Arbre de Vie* à travers le rainsel et celui de la femme de Salomon à travers la nef. Voir deuxième partie, chapitre II : *La Langue et la quête des origines*.

que le serpent, avec la complicité de Dieu<sup>1</sup>, fût le premier à l'avoir tentée, celle-ci demeura pendant longtemps la coupable idéale à l'origine de la chute. A la suite de quoi l'Eglise et la tradition cléricale attribueront à la femme la parole vaine, tandis que la parole utile sera celle dédiée à Dieu. Selon Edina Bozoky, «cette prédominance de la tentation par la Femme caractérise certes la littérature monastique depuis les Pères du Désert, mais, curieusement, ce n'est pas un thème iconographique répandu dans les arts des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles – mises à part, bien entendu, les figures allégoriques de la Luxure<sup>2</sup>».

La place accordée à Eve dans *l'Estoire* et la *Queste* coïncide à la fois avec les temps des commencements humains mais aussi annonce celui des personnages arthuriens. La *Légende de l'Arbre de Vie* explique ainsi :

Or dit li contes ici endroit que quant il avint chose que Eve la pecheresse, la premiere feme, out pris conseil au mortel enemi, ce fu au deable, qui des lors comença a engignier l'umain lignage por decevoir, et il l'ot tant enorté del mortel pechié, ce fu de covoitise, por quoi il ot esté boté hors de paradis et trebuchié de la gloire del ciel, et il fist son desloial talent mener a ce qu'ele cueilli le mortel fruit de l'arbre [...]. (QSG §253)

Cet extrait met en évidence la transmission du caractère subversif de la parole au genre humain par l'entremise d'Eve. La dyade femme/diable existant dans l'épisode de la Genèse évolue à un tel point qu'elle finit par confondre le tentateur avec sa victime ; comme si le fait même de reproduire les paroles diaboliques transfigurait le personnage en le diable lui-même. Le récit de *l'Arbre de Vie* pose les jalons de ce que sera définitivement le rapport entre l'homme et le diable au sein de la fiction littéraire. La femme pécheresse demande en effet au diable de la conseiller. Or le motif du *conseil* est assez récurrent dans les échanges entre les personnages et les avatars diaboliques qui interviennent dans les moments de faiblesse. Pour contrecarrer les desseins sataniques, les *preudomes* orientent les éprouvés et les remettent sur

---

<sup>1</sup> Les théologiens de l'époque n'ont aucunement réfléchi sur la raison pour laquelle Dieu ne questionne pas le diable. Quand il interroge Adam et Eve, chacun reporte la faute sur l'autre, mais il se garde bien d'interroger le serpent qui aurait sans doute répondu que lui-même l'a créé pour cela, il esquivait la question en lui signifiant directement son châtement: « Le Seigneur lui répartit: Et d'où avez-vous su que vous étiez nu, sinon de ce que vous avez mangé du fruit de l'arbre dont Je vous avais défendu de manger? Adam lui répondit: La femme que Vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté du fruit de cet arbre, et j'en ai mangé. Le Seigneur dit à la femme: Pourquoi avez-vous fait cela? Elle répondit: Le serpent m'a trompée; et j'ai mangé. Alors le Seigneur Dieu dit au serpent: Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et toutes les bêtes de la terre: tu ramperas sur le ventre, et tu mangeras la terre tous les jours de ta vie. » (Gn 3,11-14)

<sup>2</sup> E.Bozoky, « Les masques de l'ennemi et les faux chemins du Graal » op.cit. p. 91



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

la droite voie grâce à leurs instructions. Dès lors, le combat qui s'engage entre les deux instances est celui de la persuasion dialogique. Le diable pour mieux gagner le héros à sa cause en appelle à des schémas spectaculaires tels que l'opulence et la beauté de la tentatrice. En effet, pour séduire, la femme démoniaque ne doit pas seulement faire preuve de rhétorique, elle doit d'abord attirer l'œil de sa victime par sa beauté. Le personnage féminin concentre alors tous les vices propres à « *engignier l'umain lignage* ». La *Queste del saint Graal* ne déroge pas à cette tradition misogyne: l'ermite blanc dans la *Queste* interdit aux chevaliers de la cour d'être accompagnés de leurs compagnes<sup>1</sup>. Cette interdiction fait sans doute référence au fait qu'avec l'avènement du Graal, ce n'est plus la femme qui sera l'idéal à conquérir mais la sainte écuëlle. Cette altération de la quête qui passe de la vénération de la femme à l'adoration d'une relique est sans doute influencée par le passage de la littérature courtoise à la littérature profane à visée religieuse au XIII<sup>e</sup> siècle. En effet, le XII<sup>e</sup> siècle fut le siècle de l'essor marial qui se développe parallèlement à la littérature courtoise<sup>2</sup>. Le siècle suivant par contre voit un recul de ce genre de littérature et le développement de la littérature édifiante. Selon Jeannine Horowitz :

L'apogée de la rédaction, comme de la diffusion de la littérature arthurienne coïncide avec le grand élan du culte marial tant dans la liturgie que dans la littérature et les manifestations de piété populaire. C'est aux prédicateurs cisterciens à la suite de Saint Bernard mais plus encore aux dominicains qui assurent méthodiquement la promotion du culte de la Vierge que l'on doit la "désincarnation" – si l'on peut dire – de la mère du Christ et le transfert du culte de la femme (y compris dans ses prolongements profanes et la *Fin'Amor*) au culte éthéré et asexué de la Vierge<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Sur l'exclusion des femmes de la généalogie du Graal et le rapport avec l'*Arbre de Vie* voir l'article de J.Looper, « Genre, Généalogie : l'Histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal* », in *Les chemins de la Queste*, op.cit. pp.225- 237

<sup>2</sup>P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)* Genève, Slatkine, 1973 p.244 et sq ; J.Markale, *L'amour courtois ou le couple infernal*, Paris, Imago, 1987 p.190, Jacques Dalarun, « Dieu changea de sexe pour ainsi dire »,in *La religion faite femme Xie-XVe siècle*, Paris, Fayard, 2008, G.Duby, *Histoire des femmes II, Le Moyen Age*, Paris, Plon, 1991.p.271

<sup>3</sup>J.Horowitz, « La diabolisation de la sexualité » op.cit. p.241

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Les chevaliers arthuriens dont les figures de prou sont Gauvain, éliminé dès le début de la quête, et Lancelot qui a renié son passé, en feront les frais<sup>1</sup>. La *Queste del Saint Graal* place la virginité puis la chasteté comme idéal aussi bien féminin que masculin et interdit aux *dame* et *damoisele* de participer à l'aventure pour éviter toute tentation (*QSG*§22). Dès l'instauration de cette interdiction, les apparitions des femmes dans la *Queste* ne seront plus anodines. La présence de la femme symbolise donc la perte puisque les chevaliers vont entrer en « péché mortel ». Les femmes, du moins celles faisant partie de la cour du roi Arthur, n'ont pas le droit d'assister aux merveilles du Graal, parce qu'elles sont de par leur appartenance à ce monde et à ses traditions littéraires et de par leurs antécédents narratifs d'ores et déjà pécheresses

(...) les femmes volages, libertines, rusées du monde arthurien, à la sexualité débordante, érotisées par l'esprit courtois français du XII<sup>e</sup> siècle, n'ont eu aucun mal à se transfigurer en démons dans la version cistercienne de la *Queste* (...). Les demoiselles entreprenantes et tentatrices se transforment tout naturellement en Le Tentateur, une des semblances favorites du diable<sup>2</sup>.

Ce ne sera pas le cas de la sœur de Perceval<sup>3</sup> qui grâce à sa virginité, aura quant à elle le privilège d'être enterrée au « *Palés esperitel* » d'autant plus qu'elle a sacrifié son sang pour sauver la reine du château Carcelois de la lèpre. Cependant, même si le fait d'accéder au palais « *esperitel* » est un privilège pour la jeune fille, toujours est-il qu'elle n'y accèdera pas de son vivant, seule sa dépouille, son corps mort – donc non pécheur – y aura droit de cité et par conséquent, la présence de cette femme n'ira pas contre l'interdiction première de l'ermite porte parole de Nascien.

---

<sup>1</sup> Voir en ce sens l'analyse que fait Frappier de l'inspiration religieuse de la *Queste*. Il remarque que l'opposition entre chevalerie terrestre et chevalerie céleste est bien antérieure à la *Queste*. De plus, il souligne la complémentarité entre les idéaux courtois et mystiques « le sujet du Lancelot est profane, histoire d'un amour avant tout, et la *Queste* est celle du Graal, c'est-à-dire de la grâce. N'empêche que la couleur religieuse est nettement perceptible dans le *Lancelot* et à regarder de près, il n'y a pas de véritable changement d'esprit d'un roman à l'autre. L'auteur n'a pas refusé de choisir entre les deux idéaux, le courtois et le religieux, pas plus que dans les autres membres du corpus. On ne constate pas un changement mais un crescendo dans une même tonalité. La *Queste* ne fait que porter au plus haut point ce qui était suggéré et plus d'une fois proclamé sans ambages dans le *Lancelot*. » op. cit. p.170

<sup>2</sup> J.Horowitz « La diabolisation de la sexualité » op.cit. p.243

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur le sujet de la misogynie dans la *Queste* et *l'Estoire* et le rôle positif que peuvent jouer certaines femmes dans les deux romans. Sur le rôle que joue la sœur de Perceval dans l'économie du récit voir l'analyse de B.Ramm dans son article « 'Por coi la pucelle pleure' : l'énigme féminine de la *Queste del Saint Graal*. » in les chemins de la *Queste*, op.cit. pp. 239- 247



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Dans *l'Estoire del saint Graal*, nous notons l'absence de compagnie féminine dans les nombreux périples et voyages de Nascien. En effet, il part toujours seul sur l'injonction de Dieu ou forcé par lui, contrairement à Mordrain qui lui, est très souvent accompagné de sa femme. Cependant, le fait que le héros parte sans compagnie féminine n'a pas la même valeur de condamnation morale que dans la *Queste* mais renvoie plus à certaines traditions que l'on retrouve dans l'Ancien Testament quand le peuple juif doit aller combattre et pour ce faire, doit laisser femmes et enfants :

« Je donnai en ce même temps cet ordre aux trois tribus, et je leur dis: Le Seigneur votre Dieu vous donne ce pays pour votre héritage. Marchez donc en armes devant les enfants d'Israël vos frères, vous tous qui êtes des hommes robustes et courageux, en laissant chez vous vos femmes, vos petits enfants et vos troupeaux. Car je sais que vous avez un grand nombre de troupeaux et qu'ils doivent demeurer dans les villes que je vous ai données ». (Deutéronome 3,18-19.)

Dans ce passage, la raison pour laquelle les femmes ne peuvent accompagner leurs maris tient à la difficulté de l'expédition guerrière. Le héros de *l'Estoire* doit pareillement partir seul pour affronter les épreuves imposées par Dieu. Ainsi, il semblerait qu'en plus de l'argument de la difficulté de l'aventure, la *Queste* ajoute un souci d'ordre moral pour mieux justifier l'absence de femme lors de l'entrée dans la nouvelle ère mystique.

Notre analyse portera sur deux scènes types de la tentation diabolique dans la *Queste* et *l'Estoire* à travers deux tableaux tentent de regrouper les différentes scènes des épreuves de Perceval<sup>1</sup> et de Mordrain afin de mettre en évidence les caractéristiques de la bonne parole et de la parole diabolique et les stratégies dialogiques de chacune des apparitions.

### 1.1.1 La tentation de Perceval

Le passage qui met en scène la confrontation entre Perceval et le diable pourrait être découpé en six étapes qui alternent scènes de *senefiances* et scène de tentations.

Perceval est affecté par la perte de son cheval après un affrontement avec un chevalier.

1) L'apparition de la femme diabolique vient alors à point nommé pour l'aider à quitter l'endroit en lui offrant un cheval pour continuer la route. Il traverse à vive allure l'espace de

---

<sup>1</sup> Sur l'analyse de l'aspect fantastique des scènes de tentation de Perceval se reporter à l'étude de F.Dubost, *Aspects fantastiques*, op.cit pp.766-771

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

trois jours de marche et arrive à une rivière<sup>1</sup> où il manque mourir noyé s'il n'avait pas fait le signe de croix.

2) Echoué sur une île déserte, il assiste au combat entre un serpent et un lion. Il tue le serpent et sauve le lion.

3) Il rêve d'une jeune femme montée sur un lion et d'une vieille femme montée sur un serpent.

4) Un *preudome* débarque sur l'île, vient le réconforter et lui expliquer son rêve puis il repart en le mettant en garde contre les ruses de l'ennemi.

5) Le diable sous l'apparence d'une jeune femme arrive et tente Perceval qui au moment ultime se rappelle le signe de croix et sauve son âme *in extremis*.

6) Le *preudome* revient pour réconforter Perceval et lui livrer le sens de l'aventure.

Lors de la première confrontation, la discussion qui s'engage entre les deux protagonistes est symptomatique des scènes de séductions diaboliques :

« se tu me voloies, fet ele, creanter que tu feroies ma volenté quant je te semondroie, ge le [un cheval] te dorroie buen orendroit qui te porteroit la ou tu vodroies (...).Quant il ot la promesse que cele li fet de la chose dont il estoit adonc plus desirans, si dit qu'il est toz prez que il l'en face si seure com ele voldra, que s'ele cheval li donne bon et bel, il fera a son pooir ce qu'ele li requerra. » (*QSG* §110-111)

Ce passage, héritier de la tradition populaire et littéraire des *exempla*, met en évidence la forme contractuelle du pacte démoniaque entre Perceval et la tentatrice. Dans les Evangiles, le diable propose à Jésus de lui donner « tous les royaumes du monde avec leur gloire » (Matthieu 4,8), en échange de quoi, Jésus doit se prosterner pour lui rendre hommage. (Matthieu 4,9). Le diable déguisé en femme apparaît dans le *De Nugis curialium*<sup>2</sup> de Gautier Map. Méridiane, la démonsse, offre à Gerbert de Reims (qui renvoie à Gerbert d'Aurillac devenu le Pape Sylvestre II 999-1003) les richesses et la gloire du siècle en échange du don de son âme. La *Queste* use donc du même motif puisque la tentatrice propose à Perceval de le sauver s'il lui promet en contrepartie de faire ce qu'elle voudra le moment

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès « Les couleurs dans le cycle du *Lancelot-Graal* » in *D'aventures en aventure*, op.cit. pp.235-362 analyse la connotation des couleurs dans le *Lancelot-Graal* elle remarque ainsi que contrairement au vert qui renvoie aussi bien à la fertilité qu'au motif du « locus amoenus », « L'eve noire participe, elle, du « topos » opposé, celui du locus terribilis. » p.244

<sup>2</sup> Gautier Map, *De nugis Curialium*, éd. Montague Rhode James, Oxford, The Clarendon Press (Anecdota Oxoniensa, n°14), 1914, IV, 11, p.179

venu. Selon Edina Bozoky, « les faiblesses » que le diable « exploite et les vices qu'il encourage constituent au sens figuré les « faux chemins » du Graal, les chemins qui en éloignent, au lieu d'en rapprocher <sup>1</sup>». Ainsi, « l'épisode du cheval diabolique illustre bien l'idée du « faux chemin » : le désespoir démesuré de Perceval de ne pas pouvoir accompagner l' élu du Graal, lui fait accepter ce cheval qui, au lieu de l'emmener vers son but, manquera le précipiter en enfer <sup>2</sup>». Par conséquent, les chemins du diable seraient ceux qui mèneraient à la région de la dissemblance. Selon saint Bernard, l'homme doit affronter une triple tentation : la chair, le monde et le diable : « la vie de l'homme sur terre est un combat <sup>3</sup>».

La stratégie diabolique consiste au préalable à mettre en confiance le jeune homme <sup>4</sup> pour pouvoir amorcer le motif du « don contraint », très fréquent dans la littérature arthurienne <sup>5</sup>. Cependant, ce qui selon la tradition arthurienne relève du code de l'honneur est perverti dans ce modèle diabolique pour assujettir le personnage tenté. La parole donnée à un mauvais interlocuteur peut être à l'origine de la déconfiture du chevalier qui risque la déchéance morale et religieuse nonobstant le signe de la croix qui le sauve de la chute. Ainsi, ce n'est qu'après s'être signé que Perceval, pris d'effroi, voit son cheval disparaître et qu'il se rend compte alors de la supercherie : « *Quant Perceval voit ceste aventure, si s'aperçoit bien tantost que c'a esté li enemis qui en l'eve l'ot amené por lui decevoir et metre a perdicion de cors et d'ame* » (QSG §113).

Dans cette première scène de tentation, la séduction diabolique ne se situe pas tant dans la parole que dans le don matériel du cheval. Il apparaît ainsi que le diable n'utilise pas encore la stratégie discursive élaborée que l'on retrouve lors de l'épreuve sur l'île déserte. L'urgence de la situation exige sans doute une réactivité de la part de la jeune femme qui répond immédiatement au désir de Perceval de poursuivre le chevalier en lui présentant une monture et en différant à travers le motif du don contraint le devoir d'allégeance que lui doit

---

<sup>1</sup>E. Bozoky, « Les masques de l'ennemi et les faux chemins du Graal » op.cit. p.90

<sup>2</sup> *Ibid.* p.91

<sup>3</sup> Saint Bernard, *Sermons sur le Cantique*, I, 9, texte latin de J.Leclercq, H.Rochais et Ch.H. Talbot (SBO) introd., trad. et notes de Paul Verdeyen et Raffaele Fasseta, Paris, Cerf, 1996

<sup>4</sup> *Ibid.* p.91 : « C'est la désespérance qui prépare dans la plupart des cas un terrain particulièrement favorable aux interventions du tentateur. L'état de désespérance provoque l'absence de la grâce : dans ce sens, il représente l'antithèse du Graal qui est assimilé, dans la *Queste*, à la grâce du Saint Esprit. »

<sup>5</sup>Voir infra la promesse et le don contraint

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

le jeune homme. Or l'utilisation de ce motif remet en question les intentions du diable qui ne sont pas aussi évidentes qu'il paraît au premier abord. En effet, si le but de la femme démoniaque était de noyer Perceval dans la rivière déchaînée, pourquoi différer l'exécution de la promesse qu'elle exige de lui ? Autrement dit, si la mort du jeune homme correspond au projet diabolique, quel sens donner à ce futur qui annonce d'ores et déjà que cette entrevue n'est pas ultime mais qu'elle sera suivie d'une autre ? A moins que cette demande de promesse ne soit qu'un artifice rhétorique visant à endormir les soupçons du jeune homme en lui faisant croire qu'il ne s'agit pas d'un don gratuit, il semblerait tout aussi plausible que le diable, fin psychologue ou judicieux stratège, ait usé de cette précaution au cas où Perceval parviendrait tout de même à réchapper du piège qu'il lui a ourdi. Toujours est-il que l'usage du don contraint annonce au lecteur que le démon va petit à petit resserrer son étau autour du jeune *nice*, comme le confirme par la suite la fréquence des apparitions démoniaques sous forme d'aventure allégorique, de rêve signifiant ou de vision trompeuse.

Ainsi, la deuxième manifestation diabolique se fait sur le mode de l'allégorie à travers le combat entre le lion et le serpent. Perceval s'il semble encore à ce stade du récit ne pas maîtriser totalement les règles qui régissent le nouvel espace arthurien comprend cependant qu'il doit plus se fier : « *en l'aide de Deu que en soi, car se set il bien que par proece de chevalerie terriene ne puet il eschaper, se Dex n'i metoit conseil* » (QSG §114). La théorie du *liber mundi*<sup>1</sup> est fortement sollicitée dans cette scène. Le serpent comme le confirme le rêve de Perceval, représente le diable, le lion Jésus Christ. C'est sa lecture du monde qui permet au jeune homme de choisir le bon camp. La tradition veut en effet que le lion soit plus « *naturel beste et de meillor maniere que li serpenz.* » (QSG§115) La lecture du monde profane s'associe ainsi à celle des Ecritures et préfigure la deuxième scène de la tentation diabolique. D'une manière schématique, le lion symbolise à la fois Jésus Christ et Galaad et plus généralement la nouvelle loi. Le serpent quant à lui renvoie au diable et à l'ancienne loi. Tuer le serpent présente une symbolique double: Perceval se présente ainsi comme le « *champion* » de la loi de Jésus Christ mais en outre, selon une lecture analogique, l'issue du combat préfigure la victoire du chevalier sur le démon. Le lecteur, attentif à déchiffrer les signes ne peut ignorer que la scène de tentation diabolique à venir est faussée dès le départ

---

<sup>1</sup>A. Strubel analyse le rapport entre la prolifération des bestiaires qui explique le monde animal comme des allégories chrétiennes .A. Strubel, "*Grant senefiance a* "op.cit. p 67

selon une interprétation herméneutique de l'aventure, puisque Perceval vainc le serpent symbole démoniaque. Dès lors, le rêve qui livre la *senefiance*<sup>1</sup> du combat entre les deux lois, puis l'explication de l'ermite doivent être compris comme destinés à Perceval seul pour qui l'épreuve de l'île déserte devient un rite d'initiation à la parole. Implicitement, la *Queste* renoue avec ce motif structurel du *Conte du Graal*. L'initiation de Perceval à la compréhension du monde se fait essentiellement à travers l'alternance des déchiffrages et des encodages des discours qui lui sont livrés par l'ermite et la jeune femme diabolique. Cependant, la mise en scène du dysfonctionnement dialogique est fortement christianisée par rapport au roman de Chrétien de Troyes puisque la mauvaise parole n'est pas le fruit d'un défaut de socialisation, mais d'une présence diabolique qui pervertit le langage selon la tradition vétérotestamentaire. La *Queste* s'inspire de la théorie des quatre sens de l'Écriture pour conférer à la dialectique de la bonne et de la mauvaise parole une dimension herméneutique : le serpent renvoie au verbe perversi, le lion à la parole vraie, celle de Jésus Christ. Dire le vrai ou dire le faux renvoie ainsi à l'opposition entre le Bien et le Mal, le Salut et la Perte. Outre la tradition herméneutique fortement sollicitée dans la lecture du monde, le motif de la merveille fait partie intégrante des manifestations surnaturelles. Dès la première scène, la merveille suscitée par la vue du cheval noir<sup>2</sup> aurait dû alerter Perceval. Selon Micheline de Combarieu du Grès : « si Perceval est en faute, ce n'est point parce qu'il

---

<sup>1</sup> P.Coupiereau, « La semblance et les limites de l'homme dans la *Queste del Saint Graal* » in *Entre l'ange et la bête, l'homme et ses limites au Moyen Age*, études réunies par M.-E. Bély, J.-R. Valette et J.-C. Vallecalle, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003 p. 83-95 « (...) la *semblance-cuidance* désigne l'opinion d'un chevalier aux prises avec l'aventure : il s'agit d'une parole hésitante et individuelle qui n'a d'autre garant que le locuteur lui-même qui juge les événements sur les apparences. En dehors des dialogues où cette valeur est particulièrement nette, elle apparaît clairement dans la narration – le régime de la tournure impersonnelle est alors une 3<sup>e</sup> personne—lorsque Perceval rencontre le lion sur l'île de la désolation (...) Aussi la *semblance-cuidance* s'oppose-t-elle à la *senefiance* : elle désigne l'effort et le désir de déchiffrer le monde ; pour autant l'homme se heurte à ses propres limites. L'aventure, le songe ou la vision se constituent comme un signe opaque en attente de *senefiance*. » p. 85

<sup>2</sup> « Cet animal est un « être » diabolique, mais l'est-il dans une immédiate évidence ? La couleur noire ne suffit pas à le désigner comme tel (témoins, ci-dessus, l'oiseau noir et le cygne blanc), non plus que le temps nocturne de son apparition (les appels ultimes adressés aux élus de la quête pour qu'ils gagnent les plages et les neufs divines qui les y attendent ont lieu à la même heure). D'abord il y a donc là seulement « merveilles a veoir » (p92). « Merveilles », c'est-à-dire que l'on doit s'interroger mais que l'on ne peut se prononcer. » M. de Combarieu de Grès, « La fée et les sortilèges » in *D'aventures en aventure* op.cit. (pp.479 543) p. 490. Elle analyse la scène où Lancelot chevauche un cheval noir qui est une représentation du Christ comme l'explique l'ermite à Hector (*QSG*§193). Il remplacera le cheval par un âne. Sur l'explication de cette aventure voir pp. 491-494

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

n'identifie pas celui à qui il a affaire, c'est parce qu'il ne se pose pas de questions : malgré la « *hisdor* » qu'il éprouve – mais le chevalier ne doit-il pas la maîtriser ? <sup>1</sup> ». Perceval s'arrête souvent à la merveille sans chercher à comprendre la *senefiance* qui se cache derrière. La dimension diabolique de l'objet ne peut être comprise qu'à travers le questionnement que doit susciter l'étonnement et que Perceval ne soulèvera que lors du combat entre le lion et le serpent, après avoir gravi le premier échelon de l'épreuve. Ce n'est donc pas dans sa capacité à déchiffrer que se situe son salut. Il « passe par d'autres voies : sa foi, son repentir. Paradoxalement peut-être, son incapacité à déchiffrer les « merveilles » à la fois l'expose sans cesse au péché et l'empêche de s'y adonner. <sup>2</sup> ».

La deuxième manifestation diabolique marque une nette évolution dans la stratégie démoniaque. Le point commun qui unit cette scène à celle du don du cheval, consiste, comme dans toute scène de séduction, à présenter au personnage l'objet de son désir – dans le premier cas il s'agissait d'un cheval, dans le second il s'agit de présenter à Perceval des informations sur ce qui est arrivé au chevalier vermeil – puis à se faire accorder un don en blanc. Richard Hartmann remarque ainsi :

Dans la *Queste*, c'est le diable qui essaie de soustraire un serment d'inféodation des chevaliers. La plupart du temps l'Ennemi se déguise en belle demoiselle afin de cacher aux chevaliers le vrai sens du serment demandé. En fin de compte, on voit dans les récits le pouvoir de la parole donnée, mais en même temps les risques encourus à cause de l'incertitude de toute action future. C'est certainement un lieu commun de toute la littérature médiévale ; pourtant, ce qui est nouveau dans ces récits en prose, c'est la réflexion qui précède ou qui suit la décision, réflexion qui se montre habituellement peu efficace.<sup>3</sup>

En effet, Perceval ne se doute pas un instant à qui il a affaire en donnant avec si peu de prudence sa parole. Cependant la stratégie diabolique dans ce passage est si complexe pour le jeune ingénu, pourtant prévenu par un ermite, qu'il n'y verra que du feu. Selon Francis Dubost, les effets fantastiques reposent sur « trois séries de situations provoquées par le diable » :

« -Etablissement d'un pacte

---

<sup>1</sup> *Ibid.* pp. 490-491

<sup>2</sup> M. de Combarieu du Grès, « Les quêteurs de “merveilles”, étude sur la *Queste del Saint Graal* » (pp. 431-452) in *D'aventures en aventure*, op.cit. p. 446

<sup>3</sup> R.Hartman : *La quête et la croisade*, op.cit. p 138

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

-Tentatives de séduction

-Truquage du réel par le discours.<sup>1</sup> ».

La figure diabolique de la tentatrice de Perceval ne déroge en rien aux représentations traditionnelles du diable ayant connaissance du passé et que rappelle incontestablement Merlin, personnage ambivalent ayant à la fois connaissance du passé et de l'avenir :

[Nostres Sires] li donna sens et pooir de savoir les choses qui estoient a avenir, par ceste raison sot il les choses faites et dites et alees que il les a et tient de l'anemi. Et le sourplus qu'il sot les choses qui sont a avenir vaut nostre Sires que il seüst contres les autres choses que il savoit par en droit de la soie partie, or si se tourne a laquele que il onques vaurra. Car s'il veut il puet as diables rendre lor droit et Nostres Signour le sien.<sup>2</sup>

Ainsi dans la *Queste*, la jeune femme affirme à Perceval le connaître depuis bien longtemps quand il s'étonne du fait qu'elle sache son identité<sup>3</sup> : « *Ge le sai bien pieç'a, fet ele, si vos conois meuz que vos ne quidiez* » (QSG§128). La jeune femme connaît non seulement le passé intime du jeune homme mais aussi le passé narratif qu'elle tente de combler par ses mensonges. Le diable joue avec habileté de sa complicité avec le narrateur, étant donné que le texte de la *Queste* use du procédé de l'entrelacement<sup>4</sup>, laissant certaines aventures dans l'ombre pour conter de nouvelles et le lecteur ne sait pas plus que Perceval ce qui est vraiment arrivé au chevalier vermeil depuis qu'ils se sont quittés (§105) puisque le récit continue de raconter l'aventure du jeune homme. Ainsi, ignorant une part du passé narratif, le lecteur se prend au propre leurre de Perceval qui pour sa part ignore en outre l'identité de la femme diabolique. Cependant, le lecteur averti peut ne pas être dupe de la

---

<sup>1</sup> F.Dubost, Aspects fantastiques...op.cit. p.767

<sup>2</sup> Robert de Boron, *Merlin, roman du XIIIe siècle*, éd. A. Micha, Genève, Droz (Textes littéraires français, 281), 1979, Chapitre 20

<sup>3</sup> La question de Perceval dans ce passage semble tout de même assez étonnante, puisque ce n'est qu'au bout de la deuxième réplique qu'il se souciera de savoir d'où elle connaît son nom.

« Si tost com ele voit venir Perceval, si se lieve encontre lui, si li dit sanz saluer :

-Perceval que fetes vos ci ? (...)

-Damoisele, fet Perceval, (...)

-Perceval, savez vos dont ge vieng ?

-Coment, damoiselle, fet-il, qui vos aprist mon non ? » (§128)

Maladresse du narrateur ? ou bien le but escompté était-il d'opposer de plain pied le discours diabolique à celui raisonné de Perceval, afin de mieux marquer les divergences pour ensuite aborder le vif du sujet ?

<sup>4</sup> Chrétiens de Troyes, a le premier utilisé le terme de « conjointure » dans *Erec et Enide* « *et tret d'un conte d'avanture, une moult belle conjointure* » v.13-14. Voir C. Méla, *la Reine et le Graal*, Paris, Seuil, 1984



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

parole diabolique mais le personnage niais se retrouve désarmé face à la parole fallacieuse.

La scène de la tentation de Bohort<sup>1</sup> est, quant à elle, presque identique à celle de Perceval, puisque le diable déguisé en femme tente de le séduire en rappelant au chevalier le devoir de courtoisie. Bohort ayant décidé de secourir une pucelle au lieu de son frère repart à la recherche de ce dernier une fois le combat achevé. Sur sa route, le chevalier rencontre un faux prêtre qui lui montre le corps de son frère et lui explique que du fait de son abandon, Lyonnell a succombé face à son adversaire. Il explique ensuite une vision que Bohort a eue en lui faisant croire que sa chasteté ne sert qu'à provoquer des homicides. Bohort entre dans la tour contiguë à la chapelle délabrée et rencontre une jeune femme qui veut faire de lui son ami.

La femme tentatrice, par sa stratégie élaborée, pense pouvoir influencer Bohort. M. de Combarieu considère Bohort comme le héros « sage » et « raisonneur » de la *Queste*<sup>2</sup>. Elle ajoute :

Cette lucidité de Bohort amènera le démon à accomplir le schéma des tentations pour essayer de le faire succomber : faux religieux présentant une mensongère explication des visions passées et des aventures à venir, recours à une possible double lecture d'un acte (Bohort est-il chaste par vertu ou par vaine gloire ?), tentation du désespoir, etc. Un jeu beaucoup plus simple suffira pour Perceval.<sup>3</sup>

En effet, ni la demande de commerce charnel, ni les supplications ni les menaces ne parviennent à bout de la conviction du chevalier. Selon Jeannine Horowitz, Bohort :

ne se laisse pas prendre au piège de la dialectique diabolique qui lui remontre que le péché est plus énorme de laisser mourir – surtout par suicide – une femme aimante que de lui céder. En quoi le diable, en fin scolastique doublé d'un sophiste, implique que le suicide est pire que le péché de chair – là c'est le scolastique – et que le chevalier sera honni pour sa responsabilité dans le premier et non pour le second – là c'est le sophisme. Mais Bohort, en bon « cistercien » détecte le sophisme.<sup>4</sup>

Ayant échoué à le convaincre par le dialogue, la démonsse tente l'ultime stratagème de la culpabilité. Sa connaissance du passé est à cet effet fortement sollicitée puisqu'elle est au

---

<sup>1</sup> Voir F. Dubost, *Aspects fantastiques...* op.cit. p.767 et sq.

<sup>2</sup> M. de Combarieu du Grès, « Les quêteurs de “merveilles”, étude sur la *Queste del Saint Graal* », op.cit. p.442.

<sup>3</sup> *Ibid* p.443

<sup>4</sup> J. Horowitz « La diabolisation de la sexualité » op.cit. p 244-245



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

courant de l'altercation entre Bohort et son frère. Lyonel est supposé mort et Bohort culpabilise puisque le faux prêtre lui explique qu'il est le meurtrier de son frère<sup>1</sup> et qu'il sera la cause de celui d'une autre jeune fille et de Lancelot s'il continue à se conformer à l'idéal de chasteté : « *Si en vendra tex max de ceste chastee que Lancelot tes cosins en morra, car li parent a la damoisele l'occiront, et ele morra del duel que ele avra de l'escondit.* » (QSG§219).

L'homicide dont est accusé Bohort contre son frère réveille en lui un sentiment de culpabilité qui pourrait servir les desseins diaboliques. C'est pourquoi la tentatrice menace d'attenter à sa vie ainsi que douze autres *pucelles*. Le procédé oculaire qui fonctionne pourtant chez Perceval ne parvient pas à pervertir le chevalier. Bohort, en effet, plus inquiet que satisfait des paroles du faux prêtre<sup>2</sup> ne cède pas et continue à placer la chasteté au dessus de tout. La parole d'élucidation ne semble pas avoir eu d'emprise sur lui et le signe de croix semble donc l'ultime recours pour le personnage désespéré :

[la dame voyant que Bohort ne se décide pas à céder à la tentation, lui fait croire qu'elle se jette du haut de la tour] « et comme il voit ce, si est toz esbahiz, si hauce sa main et se seigne. Si ot entor lui tel noise et tel cri qu'il li est avis que tuit li deable d'enfer soient o lui :et sanz faille il en i avoit plusors, il regarde entor lui, si ne voit ne la tor ne la dame qui d'amor le requeroit, ne riens qu'il eust devant veue, fors seulement ses armes qu'il avoit laiens aportees et la chapele ou il quidoit son frere avoir aporté mort. » (QSG§222)

Cependant, dans le passage, ce signe n'a pas de fonction salvatrice comme c'est le cas pour Mordrain ou Perceval, il a pour seule fonction de détruire le simulacre diabolique

### 1.1.2 La tentation de Mordrain

Dans *l'Estoire Del Saint Graal* (§ 321) le schéma narratif de la tentation diabolique de Mordrain s'apparente à celui de Perceval dans la *Queste*. Michelle Szkilnik, qui a étudié le parallélisme de situation entre les deux personnages, souligne que Mordrain apparaît : «

---

<sup>1</sup> Sur le rapprochement entre Bohort, Lyonel et Abel et Caïn, voir M.de Combarieu du Grès « Les couleurs dans le cycle du Lancelot –Gaal », op.cit. pp.327-338

<sup>2</sup> « *Quant Boorz ot que cil en qui il cuidoit si grant bonté de vie le blame de ce qu'il ot fet a la pucele, si ne set que dire* » (QSG§220)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

comme une préfiguration de Perceval <sup>1</sup>». A la suite de sa conversion, Mordrain transporté par Dieu sur l'île de Port Péril pour subir des épreuves, voit un vieil homme, *Tout en Tout*, arriver sur une nef pour lui redonner courage et le réconforter. Arrive ensuite la jeune femme diabolique qui tente de lui faire renier sa nouvelle religion. Les visites successives de *Tout en Tout* et de la jeune femme marqueront cet épisode. Gérard Gros remarque ainsi :

Ici commence le ballet des navires. Isolé (au sens propre), reclus sur son île, Mordrain reçoit des visites par voie maritime. Mais la sauvagerie de l'île, dans un site déshérité va favoriser les rencontres avec le surnaturel (inférieur ou supérieur), les rencontres avec Dieu ou avec le diable. Ainsi, l'isolement désigne pour ainsi dire métaphoriquement la retraite du héros au cœur de la foi, dans l'épreuve d'une situation proprement cruciale, avec la volonté de croire et les tentations.<sup>2</sup>

Pendant six jours<sup>3</sup>, le diable et le saint vont tour à tour essayer de gagner le personnage à leur cause. La structure homilétique du discours de *Tout en Tout* que nous analyserons ultérieurement se manifeste <sup>4</sup> à travers son opposition à « *la male langue* » de la femme qui tente d'embrouiller le personnage. Selon René Valette :

en se répétant, les visites de *Tout en Tout* et de la demoiselle diabolique renforcent le caractère binaire du questionnement ouvert par la merveille ; elles présentent également l'intérêt de projeter dans l'espace de la fiction, grâce au dispositif maritime élaboré par le récit, une interrogation habituelle dans nos textes, qui consiste à se demander si les événements rencontrés procèdent *de par Dieu* ou bien *de par le diable*.<sup>5</sup>

Pour commencer, la jeune femme ne s'adresse pas à Mordrain par son nom chrétien mais par son nom païen, Evalach. Elle lui rappelle sans cesse son ancienne condition relative

---

<sup>1</sup> M. Szkilnik, *Arturus Rex, Volume II*, Actes du Colloque de la Société Arthurienne Internationale, Presses de l'Université de Louvain, Louvain, 1991, p.303

<sup>2</sup> G. Gros, *Le livre du Graal*, Paris, Gallimard, La Pléiade 2001 p.1703

<sup>3</sup> Le parallélisme existant entre les six étapes de l'épreuve de Perceval et les six jours de Mordrain mérite d'être souligné. Le nombre six correspond en effet à la durée de la création du monde et représente chez les alchimistes les étapes nécessaires pour aboutir au *Grand-œuvre*. Il semble ainsi que ce numéro ait une symbolique initiatique assez importante.

<sup>4</sup> Voir première partie, chapitre III : *La glose et l'accès à la connaissance* ; la glose en faveur de Mordrain.

<sup>5</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p.247

au titre « *Roi* <sup>1</sup> ». A travers cette dénomination, elle essaie de projeter le personnage dans un passé révolu, son passé préchrétien, quand Evalach ne s'était pas encore converti et qu'il jouissait d'une très grande puissance. Or toute son argumentation tournera autour de cela : redonner à Mordrain ses lettres de noblesses et la place qui lui est due en tant qu'Evalach, roi des païens. Elle tente de persuader Mordrain de la nécessité de renier sa foi pour acquérir à nouveau la gloire terrestre. Or après son baptême, Mordrain s'est dépouillé de tout luxe et apparat pour ne convoiter qu'une seule chose : la gloire céleste<sup>2</sup>. *Tout en Tout*, quant à lui, ne cessera de rappeler à Mordrain que le seul bien que doit posséder un bon chrétien c'est la foi symbolisée par la croix :

« Diva ! Pour chou port jou chest signe avoec moi ke sans lui ne puet on faire nule oevre parfitement boine ; et tant com tu aras chest signe en ta compaignie, tant porras tu estre seürs et certains ke nule riens ne te sera nuisans, pour ke tu aies parfaite creanche. » (ESG §321)

La jeune femme essaie de provoquer Mordrain en lui ouvrant les yeux sur les malheurs qu'il a subis depuis sa conversion. Le passage reprend ainsi la thématique de l'épreuve que l'on retrouve dans l'Ancien Testament autour du personnage de Job et qui annonce de même les aventures de Nascien son beau frère (ESG§407). Dieu avait tout donné à Job et gageant avec le diable, il le met à l'épreuve pour voir s'il abjure sa foi :

Or les fils de Dieu étant venus un jour se présenter devant le Seigneur, Satan se trouva aussi parmi eux. Le Seigneur lui dit : « D'où viens-tu ? » Il Lui répondit : « J'ai fait le tour de la terre, et je l'ai parcourue tout entière ». Et le Seigneur lui dit : « As-tu considéré Mon serviteur Job, qui n'a point d'égal sur la terre, qui est un homme simple et droit, qui craint Dieu et fuit le mal ? » Satan lui répondit : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? N'avez-vous pas protégé de toutes parts sa personne, et sa maison, et tous ses biens ? Vous avez béni les œuvres de ses mains, et ses possessions se sont multipliées sur la terre. Mais étendez un peu Votre main, et touchez tout ce qui est à lui, et Vous verrez s'il ne Vous maudira pas en face ». Le Seigneur répondit à Satan : « Va, tout ce qu'il a est en ton pouvoir ; seulement ne porte pas

---

<sup>1</sup> Dans la *Queste*, cependant, Josephé utilise le nom païen Evalac (§37) tandis que dans l'*ESG* seules les figures diaboliques usent de cette ancienne appellation. Ce choix pourrait sans doute s'expliquer par le fait que Josephé rappelle l'épisode de la bataille avec Tholomer qui a précédé la conversion de Mordrain : « Rois Evalach, fetes moi ci apporter celui escu que ge vos baillai quant vos alastes en la bataille sor Tholomer. »

<sup>2</sup>L'inspiration des ordres mendiants sur la vie des personnages ne cesse de se préciser. Nous y reviendrons plus amplement ultérieurement. Voir deuxième partie : *Influence franciscaine*.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

la main sur lui. Et Satan sortit aussitôt de devant le Seigneur. » (*Le livre de Job* I, 6-12 )

Le diable réussit ainsi à ébranler la foi de Mordrain qui contrairement à Job a douté assez vite:

Et de chou k'ele [la jeune femme] li avoit dit ke il n'aroit jamais ne joie ne pass (sic), tant com il tenroit cheste creanche, de che fu il si trespensis que il ne savoit ke faire ne ke dire. Et lors li commencha a ramenbrer de sa grant rikeche ke il avoit lonc tans eüe, et de la grant aaise ou il avoit tous jours esté, et des grans honours ke on li avoit portees, pour chou qu'il avoit tant esté doutés et tant proisiés : toutes ches choses amenoit a memoire. Après recontoit en son cuer les paours et les anuis ke il avoit souffert, puis ke il avoit receü le baptesme Jhesucrist, si en estoit si durement tourblés en son cuer ke par un peu qu'il ne chaoit tous en desesperanche. (ESG§331)

Le doute qui atteint Mordrain est probablement dû à sa conversion récente mais très laborieuse puisque son nom même de baptême rappelle sa profession de foi tardive: « *et li nons ke li rois Evalach aporta, si fu apielé Mordrains, che est une parole en caldieu qui vaut autant a dire comme fait en latin "tardieus en creanche "* »(ESG§248) . Néanmoins, l'inverse n'est pas vrai puisque s'il tarde autant à se convertir, il ne tarde pas par contre à douter de sa foi et *Tout en Tout* l'admonestant le traite d'homme de peu de foi : « *Hé ! Diva ! hom de petite creanche ! Pechiés de couvoitise et enlachemens de desesperanche t'a lié.* » (ESG §336).

Le rapport au temps est un élément déterminant dans la dialectique qui s'engage entre la tentation et la rédemption. L'usage d'une rhétorique relative au déclin du temps passé concorde en outre avec une mise en scène topographique fortement connotée : si la bonne parole vient de l'Orient, l'Occident est l'espace duquel émerge la parole fallacieuse et là où elle retourne une fois éconduite (les nefs diaboliques viennent de « *la senestre partie* » (ESG§324). C'est le lieu de la ruine, de la mort. C'est l'espace diabolique de la dégénérescence qu'il faudra christianiser<sup>1</sup>.

Le temps présent qui coïncide approximativement avec celui de la Passion du Christ marque l'échec du discours diabolique. Le silence de Mordrain quand la démonsse revient le voir à la suite du vieillard est symptomatique du déni de la présence diabolique à travers son

---

<sup>1</sup> Voir deuxième partie, chapitre I : *Les scènes de conversions*.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

exclusion de l'espace chrétien. :

Et li rois ne le salua onques ne mot ne li dist. Et quant ele vit ke il ne li diroit mot, si l'araisona avant, et après li demanda comment il l'avoit fait puis ke ele ne l'avoit mais veü. Et il li respondi ke ele en avoit a faire ; il ne li devoit mie respondre, puis ke ele n'estoit de la creanche Jhesucrist, autresi com il estoit. (ESG§347, 2-6)

En effet, le roi se mure dans un silence qui creuse la faille séparant les deux mondes. Le mutisme n'est donc pas seulement refus de communiquer c'est aussi le signe d'une démarcation entre deux espaces : religieux et hérétique<sup>1</sup>. La marginalisation de l'interlocuteur non chrétien en l'excluant du champ du discours rend compte de la prudence qui doit entourer les situations dialogiques. Mordrain, réconforté par le *preudome* est donc sur la défensive puisqu'il a pris conscience que c'est de la parole que peut venir le Mal, d'où la nécessité de se réfugier derrière l'appartenance à une communauté religieuse. La mort de la communication est la seule réponse possible à la rhétorique satanique car le Christ est le seul garant de la parole vraie. Or c'est grâce à la parole que le diable parvient à tenter ; lui ôter cette arme redoutable qui a perdu le genre humain, c'est le destituer de sa fonction originelle. La prolifération perverse de la parole satanique a donc pour répondant le degré zéro de la parole, juste punition qui signifie la mort pour le maître du discours. Le motif du temps passé intervient alors comme tentative de re-création. Ainsi, le diable rappelle à Mordrain son passé préchrétien. Le discours diabolique tente par cet artifice d'annihiler le nouveau temps de la Passion du Christ en ressuscitant l'Ancienne Loi. Faire des nouveaux convertis ses vassaux permet au diable de s'armer de *serjants* qui prendront soin de combattre le nouveau monde pour faire renaître l'ancien. La métaphore de la Résurrection fonctionne donc *a contrario* de celle de Jésus Christ. En effet, une fois converti, il n'existe plus d'Evalach qui est supplanté par Mordrain. L'effacement de cet ancien nom lors du baptême coïncide ainsi avec l'effacement de l'ancienne vie qui lui est relative<sup>2</sup> :

[...] quant ele l'apieloit Evalach, il li disoit ke a chest non ne responderoit il jamais, car il l'avoit laisset au dyable, de qui il l'avoit tous jours tenu. Et chele rioit en escar et disoit ke en chesti non d'Evalach avoit il toutes les hounours conquises et la grant hauteche ke il avoit eüe, mais a chesti non ke il avoit ore n'avoit conquis se douleur non et pesanche. (ESG§349)

---

<sup>1</sup> M.Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Seuil, 1965

<sup>2</sup> Voir deuxième partie : *La langue et la quête des origines*.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le motif de l’Ancien monde qui structure le discours de séduction n’est pas seulement celui où se déploie l’Ancienne Loi, c’est aussi celui de l’opulence terrestre dans laquelle vivait Evalach. Ce hiatus qui se creuse entre le présent chrétien et le passé païen est fort bien résumé par l’exclamation de la jeune femme « *or voi jou bien ke tu as pierdu le sens et de te mémoire le grignour partie.* » (ESG §347, 8-9). La perte de sens est conjointe à la perte de mémoire. Le diable s’exerce à un discours logique de cause conséquence : c’est en effet folie que de vouloir s’obstiner à demeurer sur une île déserte remplie de dangers alors que le salut immédiat est proposé. Le discours de la démonsse s’inspire ainsi du bon sens commun. En outre, la mémoire est fortement sollicitée. Appréhendée dans sa fonction testimoniale, elle est susceptible d’amorcer le mécanisme du pathos en activant le souvenir et la nostalgie du temps ancien. La démonsse rappelle à Mordrain atteint « d’amnésie partielle » que « *puis que tu recheüs cheste creanche dont tu paroles, ne t’avint biens ne honeurs, anchois as puis eü toutes les douleurs et tous les anuis.* » (ESG§347, 9-11). Cependant, elle ne se contente pas d’énoncer des vérités qui peuvent paraître tellement générales qu’elles sembleraient virtuelles. Elle revient en effet sur un détail que le roi paraît ignorer et qu’elle seule semble connaître comme l’avait fait le démon avec Perceval. Elle lui annonce en effet la mort de sa femme et de son beau frère Seraphe « (...) *et si saches bien de voir ke Seraphés, tes mieudres amis, est mors ne jamais a nul jor de ta vie ne le verras ne ta feme Sarracinte.* » (ESG 347, 15-17)

Il apparaît ainsi que ce ne sont plus seulement des biens matériels qu’est privé Mordrain mais que l’appui affectif que représentent Sarracinte et Nascien lui sont de même soustraits. Malgré le fait que le personnage désespéré doute des paroles de la démonsse, le discours diabolique réussit à ébranler ses certitudes car : « *la grant chiertés ke il avoit vers son serourge et vers sa feme l’en faisoit estre en doutanche et en souspechon* » (ESG §348). Seulement, elle ne parvient pas à le convaincre de le suivre. A ce stade du récit, l’altération de la réalité par la parole n’est pas un discours efficace. L’échec de la parole ne se situe donc pas seulement côté chrétien dans les scènes de conversion mais aussi côté païen dans les scènes de perversion. La jeune femme a ainsi recours à la persuasion spectaculaire puisque « *quant ele vit ke d’iluec ne le porroit jeter si li dist ke il venist veoir la biauté et la rikeche ke dedens sa nef estoit* » (ESG§348). Cependant, contrairement aux interventions divines qui parviennent à convaincre le païen de se convertir, le spectacle des richesses que propose le

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

diable à Mordrain reste sans effet. Beaucoup plus averti que Perceval, il réalise que ce qu'il voit est l'œuvre du diable. Ainsi ni la parole ni les richesses ne parviennent à pervertir le roi : « *Et quant chele vit ke ele ne le porroit de son proposement ne mouvoir ne flechir, si s'en tourna tot autresi ireement com ele avoit fait a l'autre fie.* » (§350, 7-8)

Pendant six jours, les visites de l'ermite et du diable modulent les épreuves de Mordrain. Le septième jour, le roi voit arriver une nef sur laquelle pendent deux écus qui portent ses armoiries et celles de Nascien. Ensuite, il reconnaît son cheval qu'il avait conquis lors de sa victoire sur Tholomer. Ces deux objets ne sont autres que le signe de la gloire chevaleresque et terrestre dans laquelle vivait Mordrain précédemment alors qu'il était encore païen. La mise en scène diabolique a donc une fonction testimoniale et archéologique. Cette rhétorique non verbale est puissante puisqu'elle confère au motif de la persuasion une dimension spectaculaire : « *Mout se mervilla du cheval et des escus, comment il estoient en si estrange lieu venu ne quele aventure les i peut avoir amenés.* » (ESG §365, 15-17)

La merveille comme le rappelle J.René Valette est le point de départ du questionnement. Une fois mis en confiance, le personnage qui croit avoir affaire à des objets familiers s'approche de l'espace satanique poussé par la curiosité. Le diable a en effet compris que la faiblesse de Mordrain vient de son attachement à sa famille. Mordrain s'étonne en effet de voir le chevalier débarqué de la nef, faire triste figure. Celui-ci lui répond alors :

« Ha! Sire, pour chou ke je vous aport mout laides novieles et mout dolereuses, dont vous arés le cuer trop dolent. – Coument ? dist li rois. Ke ai jou dont pierdu ?- Chiertes, sire, dist chil, vous avés pierdu le millour de tous vos amis, ch'est Nascien, vostre serourge qui gist mors en chele nef. » (§366).

Le discours se construit autour du motif de la perte : la perte de ses proches se substitue ainsi à la perte de ses biens réécrivant sur le modèle de l'analogie les épreuves, précédemment citées de Job, qui perd à la fois ses biens et ses enfants et finit par maudire le jour de sa naissance. La violence de la réaction de Mordrain se traduit, quant à elle, par la perte de connaissance : « *Et quant li rois l'oï, si se pasma maintenant et chaï a terre tous estendus ; et quant il fu revenus, si le demanda a veoir et braioit si durement comme uns hom foursenés fesist.* » (ESG§366). Fou de douleur, Mordrain, guidé par la main gauche du diable, monte à bord de la nef et manque de commettre l'irréparable : « *si grant duel faisant ke par un petit ke il ne s'ochioit.* » (ESG§366). Le motif de la folie fait écho à la perte de sens et de mémoire auquel la tentatrice avait fait référence lors de la seconde scène pour pousser le roi à renier sa



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

foi.. Le *Merlin* use du même motif lors de la scène de conception de l'enchanteur. En effet, Blaise met expressément en garde la mère de Merlin de « *chaoir en grant ire, car ce est la chose ou deables repaire plus volentiers que en home et en femme plain de grant ire* » (*Merlin*, p.34). La jeune femme entre en colère contre sa sœur et l'incube profite de cet instant de faiblesse où elle oublie de se signer pour prendre possession de son corps et concevoir Merlin : « *Et quant deables vit qu'ele ot tout oublié quanque li prodome li ot commendé por la grant ire ou ele estoit, si en fu molt liez et dist : « Or est ceste bien atornee et toute hors de la garde de son mestre. Or porroit en bien en li mestre nostre home. »* (*Merlin*, p.38)

Dans *l'ESG*, la folie, bien réelle, a pour conséquence l'oubli des recommandations du *preudome* et une aliénation provisoire à la nouvelle loi, comme pour la mère de Merlin. La progression vers la chute de Mordrain ne cesse de s'affirmer et la tension dramatique est à son comble dans ce passage où le changement d'espace signifie la victoire du diable. La rhétorique diabolique se transforme dans cette scène en persuasion spectaculaire qui place le personnage comme seul juge de la véracité de ce qu'il perçoit. Cependant, ne nous y trompons pas, si Mordrain est berné par la nef et ses habitants, le lecteur averti, quant à lui, ne peut que faire attention au vocable choisi pour décrire la scène telle que la voit le roi. Le narrateur, bien qu'adoptant la focalisation interne<sup>1</sup>, modélise son discours à travers les vocables relatifs à la *semblance*:

Et vit hors venir un home qui mout bien sambloit<sup>2</sup> chevaliers ;et quant li rois le vit pres de lui, si vit ke il avoit le cors et la figure d'un sien chevalier qui estoit freres a son senescal (...)si le prist par le senestre main(...) [*Mordrain*]vit le vis et le samblanche Nascien tout ausi apertement com il avoit onques mieus veüe, par semblant. (§366-367)

Le mot *semblance* crée un hiatus entre l'image et la réalité à laquelle elle renvoie. Le divorce prononcé entre l'essence et la *semblance* place l'image dans la région de la dissemblance. Nous remarquons dans ce passage le réemploi du verbe « voir » utilisé cette fois à la forme négative, comme dans les différents passages analysés précédemment. Le seul moyen de déjouer les ruses du diable, c'est de se signer, geste qui, contrairement à ce que les ermites

---

<sup>1</sup>G.Genette, *Figure III*. Paris: Seuil, 1972.

<sup>2</sup> C'est nous qui soulignons



préconisent et n'arrêtent pas de rappeler, n'est utilisé qu'au moment ultime de l'aventure sans doute par artifice littéraire pour mieux donner du piquant à l'issue incertaine des scènes. Par ailleurs, pendant toute la scène qui se déroule sur la nef, Mordrain apparaît comme privé de parole : il braie comme un animal, se pâme et a « *si grant duel* » qu'il ne peut « *onques mot dire* ». (ESG, §367). La disparition de parole s'articule autour de la soustraction du personnage de la région de la ressemblance. Dans les scènes de tentation de Mordrain, le motif de l'absence de communication ou de son échec est symptomatique de l'univers diabolique. En effet, lors de la deuxième visite de la jeune femme, le roi refuse de lui parler car elle n'est pas chrétienne. Il s'agit dans ce cas d'un choix délibéré. Dans cette scène, il perd l'usage de la parole. La mise en scène de la mort de Nascien a pour conséquence l'absence de parole qui devient synonyme de folie et de perte de toute humanité. Renouer avec la parole intervient dans un moment de vérité que le signe de croix a amorcé. En effet, le signe de croix est le seul rempart contre les assauts démoniaques et le seul capable de lever le voile sur les *semblances* trompeuses dans lesquelles les sens s'égarent. Selon J.R Valette :

Une fois les *semblances* illusoires dissipées, la vérité ne se trouve pas dans une essence à saisir au-delà des apparences mais dans la puissance du Christ, réaffirmée à travers le signe de la Vraie Croix, car, comme le souligne *l'Etoire del Saint Graal*, « nus ne [puet] faire oeuvre parfaite ne durable, se il n'[a] en sa compaignie le signe de la sainte crois » (§326)<sup>1</sup>.

Le signe de croix affranchit en effet le personnage de la région de la dissemblance en faisant disparaître tous les simulacres qui l'entourent : « *Et quant il revint de pasmison, si fist sour lui le signe de la sainte crois et, tantost com il l'ot fait, si ne vit en toute la nef ne home ne feme, ne la bierre meisme ne vit il mie.* » (ESG, §367).

La vision trompeuse s'évanouit et Mordrain recouvre à la fois ses sens et l'usage de la parole. Le roi prend en effet conscience de sa méprise et la première parole au style direct dont le narrateur nous fait part est celle adressée à Dieu : « *Et lors commencha mout durement a plourer des iex et disoit : « Ha ! biaux Sire Diex, tant malement me sui gaitiés ! Or puis je bien savoir ke vous estes a moi courechiés et je l'ai bien fourfait »* (ESG, §368).

Les larmes, gages de sincérité, accompagnent la reconnaissance de Mordrain de sa culpabilité. Le regret de cet acte passé et dont rend compte la reconquête de la parole confirme encore une fois que le temps ancien est irrémédiablement associé à la vieille loi, tandis que le temps

---

<sup>1</sup> J.R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. p.339

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

présent, celui de la parole efficace, signe l'échec de la tentation diabolique et en tournant le personnage vers le futur, l'assure du salut qui l'attend. Aussi, le *preudome* annonce-t-il à Mordrain : « *Asés verras aventures espoentables qui t'avenront ne jamais ne buveras ne mangeras devant que tu verras Nascien, ton serourge, venir a toi com crestien vrai ; et tantost com tu le verras ensi com crestiens doit aler, si saches ke te delivranche est venue.* » (ESG§369).

Ainsi, le diable ne propose au personnage qu'un objet absent et imaginaire puisqu'il tient seulement du langage. Selon J.René Valette : « contrairement à la symbolie, qui réunit merveille et merveilleux, la diabolie consisterait donc non seulement à dissocier le signifiant du signifié mais encore à placer celui-ci hors d'atteinte »<sup>1</sup>. Le discours diabolique crée une rupture entre la vérité référentielle et les mots vidés de leur essence qui sont utilisés pour rendre compte de cette réalité trompeuse. Cette structure dialectique n'est pas seulement d'ordre linguistique et référentiel mais se manifeste aussi dans la structure antithétique du monde qui oppose les deux modes de parole.

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p.355

## 1.2 La structure en miroir

Le tableau qui suit trace un parallélisme entre les deux structures dialogiques du diable et du saint, et leurs effets sur Mordrain et Perceval tiraillés entre le Bien et le Mal :

	Le saint	Conséquence de la parole sur le personnage	La démons	Conséquence sur le personnage
Contenu du discours et but de la venue sur l'île	Obéir à Dieu en restant sur l'île et mise en garde contre la tentation. <sup>1</sup>	Le personnage est rassuré <sup>2</sup> après le départ du saint homme.	Elle exhorte le héros à partir lui signifiant que personne ne viendra l'aider <sup>3</sup> et promet qu'elle seule pourra le secourir <sup>4</sup>	Les deux personnages sont tourmentés <sup>5</sup> .
Les arguments	Le héros fait partie de la chevalerie céleste et doit servir Dieu <sup>6</sup>		Rappel du passé <sup>7</sup> (ancienne loi, serment courtois, opulence <sup>1</sup> etc.)	

<sup>1</sup> « Cil champions, si est li enemis, qui tant se poine toz jorz et travaille qu'il poisse home mener a pechié mortel, et d'iluec le conduit en enfer. (QSG§125) ; « Et, nepourquant, se il avient aucune fie que li cuers peche, pour chou ne dois tu mie quidier ke che soit de la nature de lui, mais che li avient par la grant fragilité de la char, dont il est cargiés, car la chair est morteus (...), mais li cuers est esperiteus, si doit as esperiteus choses entendre. » (ESG§337) ; « si garde ke tu aies tous jours en toi ramembrance ensi com Adans, li premiers hom, du decheüs pour chou qu'il consenti a l'amonestement des dyable par le conseil de la feme. » (ESG §343)

<sup>2</sup> « vos paroles me plesent tant et vostre compaignie que ja mes ne me queisse de vos departir. Et por Deu, se il puet estre, demorez encore ; car certes de tant com vos m'avez dit quit je meuz valoir toz les jorz de ma vie. » (QSG §127)

<sup>3</sup> « Perceval, que fetes vos ci ? Qui vos a amené en ceste montaigne qui est si [estrange et si] sauvage que vos n'i serez ja mes secoruz se par aventure n'est, ne n'i avrez a mengier, si morrez de faim et de mesesse a ce que vos ne trovez home qui vos regart ? » (QSG§128)

<sup>4</sup> « Et se tu ne veus refuser si bieles compaignie com est la moie, je t'enmenrai avoec moi et te ferai signour de toute ma terre, dont jou ai mout grant plenté. » (ESG§325)

<sup>5</sup> « Quant Perceval voit ceste aventure si est tant dolenz qu'il ne set qu'il doie fere ne dire. » (QSG§134). Mordrain pour sa part doute de lui ; une tempête s'élève synonyme du désordre qui règne à l'intérieur de lui-même. (ESG§330- 331)

<sup>6</sup> « Mes il [Dieu] vos a ore mis en esprueve et en essai por conoistre et por savoir se vos estes loiax serjanx et loiax chevaliers si com ordre de chevalerie le requiert. » (QSG §122)

<sup>7</sup> « Et por ce que je vos sai a prodome et a buen chevalier sui je ça venue, por ce que vos m'en aidiez. Et vos le devez bien fere puisque vos estes compainx de la Table Roonde, que nus qui compainx en soit ne doit faillir a pucele deseritee, por quoi ele le requiere d'aide. Et ce savez vos bien se c'est voirs, car quant vos i fustes assis que li rois Artus vos mist el siege, vos jurastes el premier serement que vos feistes que vos ne faudriez d'aide a pucele qui vos en requeist. » Et il respont que cest serement fist il sanz faille, si l'en aidera volentiers puis qu'ele l'en requiert. » (QSG§131,23 -34)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Sens des paroles	Des paroles claires (grâce à la glose) pour mieux se prémunir. <sup>2</sup>	Dieu est avec lui	Mensonges, paroles hermétiques et obscures	Mordrain est troublé mais ne cède pas encore. (ESG §348-§349) Perceval par contre a pitié de la jeune femme et décide de la suivre. (QSG §130-131)
Ce qu'il offre au personnage et la contrepartie	Le saint offre sans contrepartie <sup>3</sup> des paroles si douces que le héros ne songe à manger <sup>4</sup> . Le personnage jouit du libre arbitre. <sup>5</sup>		Il s'agit d'un pacte diabolique <sup>6</sup> et la mystification passe de la parole à la vision (QSG§132 ;ESG§362-368)	Les deux personnages sont trompés.
Issue de l'aventure	Le signe de croix sauve les deux personnages au moment ultime.			

Le rapport antithétique qui oppose les deux types de discours est donc celui de l'encodage/ décodage. Plus le langage est obscur, plus il donne l'occasion au personnage de chercher sa vérité. En cela, le discours diabolique ne diffère en rien du discours religieux. Cependant, la différence s'affirme dans la manière de gérer ces messages cryptés. Car il va sans dire que les personnages autorisés sont là pour gloser toute vision ou expression hermétique afin de permettre au protagoniste d'évoluer dans l'aventure et d'accéder au niveau supérieur. Le diable en contrepartie se contente de la parole obscure, parce que c'est en semant le doute qu'il tire sa toute puissance. Ne pas livrer au personnage une *senefiance*, c'est le garder sous la tutelle d'un sens encore suspendu et que le diable seul prétend détenir. Or les ermites ne cessent de fausser cette tendance en détruisant la logique captieuse du diable à travers la parole d'élucidation.

<sup>1</sup> « Hé ! dist la dame, rois Evalach, tu iés decheüs, car je te dirai comment : tu as deguerpie la creanche par quoi tu as esté tous jours a honour ne jamais, tant com tu tenras cheste loy ne cheste creanche ke tu as recheü, n'aras un jour d'ounour ne de pais. Et le commencement en vois tu ja, car onques, puis ke tu le recheüs, n'eüs se doleur non, si com des merveilles qui t'avinrent en ton país. » (ESG§326)

<sup>2</sup> « Sire, car me fetes saje d'une avision qui m'avint anuit en mon dormant, qui me sembla si diverse que ja mes ne seré aise devant que ge en sache la verité.

- Or dites, fet li preudons, et je vos en certefierai si que vos verroiz apertement que ce puet estre » (QSG §124)

<sup>3</sup> « Par foi, fet li preudons, g'i ving por vos vooir et reconforter, et por ce que vos me deissiez vostre estre ; ne il n'est rien dont vos soiez a conseilier, se vos le me dites, que je ne vos en conseille meuz que nus ne porroit fere. » (QSG §123)

<sup>4</sup> (QSG§124§130) ; (ESG§335-345)

<sup>5</sup> « Et tu remaindras ici, si te soviegne bien de la bataille que tu as a fere ; car se tu es veincu tu avras ce que l'en te promet » (QSG §126,48-50 )

<sup>6</sup> « Et je ne vos en dirai, fet ele, ce que g'en sai en nule manière, se vos ne me creantez sur l'ordre que vos tenez de chevalerie que vos ma volenté ferez de quele ore que je vos en semoigne. » (QSG §128, 32-35)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le paradoxe qui oppose la vision à la parole renvoie à l'opposition entre *apert* et *covert*<sup>1</sup>. La vision *aperte* s'associe en effet à la parole énigmatique des personnages diaboliques. A l'inverse la parole *aperte* des *prodomes* tente d'amener le héros à la découverte des merveilles *covertes* mais qui suspendent la parole au moment ultime où elles deviennent *apertes*. J.R. Valette remarque ainsi : « tout ce qui relève de la vue *aperte* échappe, en effet, aussi bien à la représentation qu'au discours<sup>2</sup> ». Dès lors, la question que l'on se pose est de savoir quelle différence il y a entre la vision *aperte* offerte par le diable et celle proposée au personnage à l'issue de l'épreuve puisque ces deux visions renvoient respectivement l'une à un défaut de parole qui n'est pas parvenue à convaincre (dans le cas du discours séducteur), l'autre à une vision qui transcende les mots (dans le cas du Graal). Dans les deux cas, le personnage est confronté à une merveille qu'il doit déchiffrer, et c'est à juste titre l'aptitude à le faire qui creuse l'écart entre élu et damné. Or le mode de perception des merveilles ne se fait jamais directement mais grâce à la spéculation, terme qui selon Robert Javelet : « n'est pas réservé à l'introspection spirituelle : la spéculation concerne l'observation spirituelle de tous les simulacres de la nature et de la grâce. Elle embrasse tout le monde visible en tant qu'il ressemble à l'invisible<sup>3</sup> ». Le rapport à la vérité se fait ainsi « par le moyen d'un miroir, par la médiation des ressemblances<sup>4</sup> ». Or seule la *senefiance* permet de deviner si la *semblance* procède « de Dieu » ou « du dyable ». Il semblerait que le motif de l'ascension spirituelle soit capable d'expliquer cette dichotomie. En effet seule la vision accordée au bout d'un parcours initiatique est vraie parce qu'elle est méritée. Les dons offerts aux héros en cours d'épreuve ne sont le plus souvent que des simulacres diaboliques qui visent l'exclusion. La première transcende et propulse le héros vers l'avant là où la seconde produit une régression qui renoue avec le motif de l'ancien temps. La vision *aperte* n'est donc vraie que quand elle s'inscrit à l'issue d'un long processus herméneutique et comportemental qui prouve que le héros se construit au sein d'une chronologie future. Les pratiques religieuses procèdent d'ailleurs de cette esthétique de l'effacement du temps passé qu'il s'agisse de baptême ou de confession.

Au fil de l'aventure, l'accès au sens permet ainsi au personnage de s'affranchir du doute

---

<sup>1</sup> Sur la vision *aperte*/ découverte du Graal voir J.R. Valette, *Pensée du Graal*, op.cit. pp. 436-460

<sup>2</sup> *Ibid.* p.451

<sup>3</sup> R. Javelet, *Image et ressemblance au XII<sup>e</sup> siècle*, op.cit. p.377

<sup>4</sup> *Ibid.*

et de prendre progressivement de l'autonomie comme le prouve la fin des aventures de la *Queste* où ce sont les élus eux mêmes qui glosent leurs aventures<sup>1</sup>, de même dans l'*Estoire del Saint Graal* Mordrain parvient-il à évoluer dans sa perception du Bien et du Mal. La première fois, il prêtait l'oreille à la jeune femme en auditeur passif, la seconde fois, le personnage, fort des conseils de *Tout en Tout*, prend une certaine assurance et tient tête à la démonsse. Il ne cède en rien et plus encore refuse même de répondre quand elle l'appelle de son nom païen qu'il associe au diable. N'ayant pu le convaincre par les mots et ayant pris conscience que le personnage auquel il a affaire est suffisamment fort, le diable tente une dernière ruse qui dépasse cette fois-ci les mots pour jouer sur les signes. En effet, le démon ne trompe pas seulement par la parole mais aussi par la vue, rappelant sans cesse que si Eve a été bernée par les paroles du serpent, c'était avant tout parce que le fruit qu'elle avait aperçu était « agréable à la vue ». Or cette notion d'agrément n'est-elle pas là pour nous rappeler le Graal, dont Nascien le premier, rappelle la dénomination grâce à la parenté de la graphie et de la prononciation du mot *graal* avec le verbe *agrérer*<sup>2</sup>?

Le rôle du *preudome* est de livrer le sens d'une aventure ou d'une vision obscure afin de mettre en garde le jeune homme contre les assauts futurs de l'ennemi. Celui-ci par contre joue le jeu inverse puisqu'il obscurcit autant que faire se peut, le sens à Perceval<sup>3</sup>. Si le *preudome* tente de faire patienter Perceval en lui promettant une délivrance spirituelle: (sauver son âme), la femme tentatrice quant à elle tente de sauver sa vie qui selon une logique chrétienne, ne lui appartient pas comme le rappelle le vieillard :

Quant il plera a Deu, fet li preudons, vos en istroiz bien fors ; il vos en avra tantost jeté quant Lui plera. S'il vos tenoit a son serjant et il veist que vos fussiez melz a son preu ailleurs que ci, sachiez que il vos en osteroit assez tost(...). Et s'il [li cuer] est menez jusq'a poor, il n'est pas des verais chevaliers ne des veraiz champions qui se lessierent occire en champ, ainz que la querele lor seignor ne fust desrenié. (§122, 32-45)

Nous avons donc une opposition entre d'un côté, un appel à dépasser la peur, selon le schéma ascensionnel que représentent la prière et la confiance en Dieu, et de l'autre un appel à une fuite horizontale et éminemment terrestre: la fuite de l'île.

---

<sup>1</sup>Voir première partie, chapitre III : *La glose et l'accès à la connaissance*.

<sup>2</sup>Voir deuxième partie, chapitre II : *Les langues et la quête des origines, B- Etymologies*

<sup>3</sup> Voir première partie, chapitre II : *Le motif spéculaire*

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Dans *l'ESG*, la jeune femme affirme à Mordrain que sa femme et Nascien sont morts et l'invite alors à regarder à l'intérieur du bateau :

Et la dame descouvri tantost la nef del drap noir dont ele estoit encourtinee toute, si dist au roi : « ore esgarde, Evalach ! » Et li rois esgarda dedens, si vit ke ele estoit toute plaine de pierres precieuses par semblant et des plus riches dras ke il onques eüst veü. (*ESG* §348)

Dans cet exemple, le diable appelle à regarder les richesses de la nef dont le texte s'évertue à décrire la beauté terrestre, contrairement à Dieu qui empêche de voir les merveilles du Graal qui sombrent dans l'indicible. Cette scène s'oppose à une autre scène dans *l'Estoire* qui concerne également le roi Mordrain. Celui-ci, après avoir retrouvé ses compagnons, est face au Graal et ne peut s'empêcher de vouloir regarder ce qu'il y a l'intérieur:

(...) li rois Mordrains, qui toz jorz, des lors primes qu'il ot veü le saint vaissel, avoit desirré a veoir appertement, se il peüst estre, si se trait plus pres qu'il ne deüst. Lors descendi une voiz entr'els, qui dist au roi : « Rois ne va pas plus pres, car tu ne le doiz pas faire ! » il estoit ja tant alez pres que il vit ce que langue mortex ne porroit dire ne cuer terrien pensser, si fu si ardanx et desirranx del veoir qu'il se trest avant plus et plus... (*ESG* §751)

Ce qui amène Myrrha Lot-Borodine à considérer Nascien et Mordrain, poussés irrésistiblement par le désir de voir, comme « de lointains précurseurs sur le plan typologique des futurs questeurs<sup>1</sup> ». Elle explique ainsi que : « leur attirance vers le Graal *discovert* n'est autre que l'irrésistible désir de la présence divine. Présence dont la nostalgie deviendra dans la *Queste* le moteur et le pivot de l'action, le *nexus* de la « haute aventure »<sup>2</sup> ».

Les manifestations divines qui rappellent toujours l'incomplétude de la langue depuis la malédiction babélique<sup>3</sup>, sont souvent frappées d'interdictions visuelles ou linguistiques. Par opposition à la parole de Dieu qui défend, la parole diabolique quant à elle permet, elle appelle même Mordrain à regarder pour mieux être tenté. Le diable procède par inversion et tente de reprendre soit la vérité référentielle (ce qui s'est vraiment passé) soit la structure verbale à son compte. La rhétorique diabolique inverse tous les éléments des scènes des

<sup>1</sup> M. Lot-Borodine, « Le symbolisme du Graal dans *l'Estoire del Saint Graal* ». *Neophilologus* 34, 1950 p.76

<sup>2</sup> *Ibid* p.76

<sup>3</sup> Voir deuxième partie.



personnages autorisés. S'adressant à Perceval par exemple, le saint tente de gloser son rêve et d'expliquer la signification de la femme du serpent, de la dame déshéritée etc.. La femme diabolique au contraire s'adresse à Perceval en ces termes : « *Je sui, fete ele, une damoisele deseritee, qui fusse la plus riche feme del monde se je ne fusse chacié de mon eritaje* »(QSG§130). Elle essaie de coder ses paroles pour mieux berner Perceval, qui au lieu d'aller au delà de la signification immédiate, comme l'avait fait le vieil homme pour son rêve, prend ce qu'elle dit au pied de la lettre et n'y verra que du feu.

La dernière scène de la nef renvoie dans la *Queste* à la scène du cheval de Perceval et à l'épisode de la tente<sup>1</sup>. Outre les paroles proférées par le diable, le cheval autant que la nef seront des simulacres, relatifs à une réalité illusoire qui ne renvoie qu'à elle-même. Claude Reichler souligne « la diabolie nie la possibilité d'atteindre par le langage une vérité autre que celle du langage qui ouvre la polémique du contrat et du dévoiement. Le discours séducteur procède d'une rêverie sur la toute puissance d'un langage de transcendance, de choses, de sens et se voue tout entier à la signifiante »<sup>2</sup> Le cheval<sup>3</sup>, comme la nef, a une réalité existentielle contrairement à la parole qui peut être virtuelle. Et c'est dans la perversion de cette vérité que réside la capacité du diable à berner. Le personnage croit en effet ce que voient ses yeux et se fie à ses sens plutôt qu'aux signes associés à ces manifestations. Son expérience du monde est une expérience sensible, matérielle et par conséquent, éminemment terrestre. « La plupart du temps, il s'en tient à ces constatations de surprise : non seulement il

---

<sup>1</sup> Sur l'analyse de cet épisode voir R. Hartman, *La quête et la croisade*, op.cit. pp. 188-190. Il distingue ainsi la virginité d'esprit de celle du corps et affirme que Perceval a perdu la première c'est pourquoi il n'aura pas le droit de voir les merveilles du Graal comme Galaad. Il rapproche en outre ce passage d'un autre des chroniques de Villehardouin et qui correspond à l'arrivée du jeune prince Alexis de Venise sur l'île de Saint Nicholas où se trouvent des croisés emprisonnés par leurs créanciers.

<sup>2</sup>C.Reichler, *La diabolie, la séduction, la renardie, l'écriture*, Paris, Minuit, 1979, p.17

<sup>3</sup>Dans l'apocalypse la mort chevauche un cheval « . Et voici que parut un cheval pâle, et celui qui le montait s'appelait la Mort, et l'enfer le suivait; et le pouvoir lui fut donné sur le quart de la terre, pour tuer par l'épée, par la famine, par la mortalité, et par les bêtes sauvages » (Apoc 6,8). Il existe un rapport certain entre la mort, le cheval infernal, la lune et les eaux noires. Il s'agit de l'isomorphisme de la chute « le cheval aquatique nous semble également se réduire au cheval infernal. Non seulement parce que le schème de mouvement est suggéré par l'eau courante, les vagues bondissantes et le rapide coursier, non seulement parce que s'impose l'image folklorique de « la grande jument blanche », mais encore le cheval est associé à l'eau à cause du caractère terrifiant et infernal de l'abîme aquatique. Le thème de la chevauchée fantastique et aquatique est courant dans le folklore français, allemand ou anglo-saxon. On retrouve de semblables légendes chez les Slaves, les Livoniens comme chez les Persans. » G. Durand *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*. Paris : Dunod, 1992, pp.82-83



ne comprend pas ce qui lui arrive, mais il ne voit pas qu'il y a matière à interpréter<sup>1</sup>».

Cependant, il ne suffit pas de « voir » pour discerner, il faut « *voir apertement* ». Cette dialectique, héritière de la tradition platonicienne, qui oppose la perception sensible à la perception intelligible est celle qui oppose les leurres proposés par le diable et l'accès à la vérité proposée par le Graal. La perception sensible, cette vision des yeux et non du *cuer*, qui se limite à la *semblance*, n'ouvre jamais la voie au savoir enfoui dans le secret des choses. M. de Combarieu du Grès note une relation entre « voir » et « savoir » et la rapproche de « la démarche platonicienne décrite dans le mythe de la caverne »<sup>2</sup>. Selon Saint Augustin, l'homme ne peut voir Dieu mais seulement des « *species* » qui sont le point de départ d'un questionnement sur l'essence de l'objet divin. Bernard de Chartres en référence au *Timée* dont les gloses se sont beaucoup développées en Occident au XII<sup>e</sup> siècle oppose la perception « sensible » à la perception « intelligible » : *Ubi ergo dicitur tradam vobis sementem, intellige : ponam in animam rationem per quam divina conspiciat et si obtunditur mole corporis, doctrina excitetur*<sup>3</sup>. Ainsi, la littérature s'est inspirée de cette tradition pour auréoler les apparitions du Graal des mêmes attributs. Les merveilles du Graal sont celles que seul le *cuer* peut percevoir. La cécité étant de ce fait le juste châtiment à celui qui se hasarde à voir ses merveilles sans l'accord divin. Ainsi, le motif du désir de voir Dieu est articulé autour de celui de la grâce.<sup>4</sup>

## Conclusion

La technique du diable pour mystifier les personnages éprouvés, est de faire revivre le passé du héros et d'opposer une situation présente souvent critique à un faste d'antan. Dans l'*Estoire*, il s'agit de restituer une gloire passée à un roi déchu lors de sa conversion. En revanche, la technique de séduction diabolique dans la *Queste del Saint Graal*, ne joue pas sur la nostalgie d'une situation ancienne, il s'agit plutôt du rappel d'un serment fait par le

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès, « Les quêteurs de “merveilles”, étude sur la *Queste del Saint Graal* » op.cit. p. 445

<sup>2</sup> M. de Combarieu du Grès, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » in *D'aventures en aventure*, op.cit (pp. 453- 476) p.468

<sup>3</sup> *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, éd. Paul Edward Dutton, Toronto , Pontifical Institute of mediaeval studies, 1991, p.195

<sup>4</sup> J.R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. pp. 435-436

chevalier et qui consiste à prêter secours aux jeunes filles en détresse. Les paroles du diable tentent de faire revivre une parole donnée précédemment. Nous remarquons de ce fait que le combat qui se livre entre le bien et le mal adopte les idéologies chevaleresques et courtoises : contrairement à ce que rappelle le diable, le chevalier doit, depuis la Passion du Christ servir Dieu. Dans les deux cas, il s'agit de rappeler un état : la soumission du chevalier à la dame et son serment d'allégeance ; dans *l'ESG*, il s'agit du rappel de la suprématie d'un roi à qui l'on doit allégeance mais qui a fini par se soumettre ; ainsi Perceval tomberait en péché de luxure, et Evalach en péché d'orgueil, et de convoitise. A travers ce rappel incessant du passé, la femme a plus que jamais les attributs diaboliques de celui qui sait tout ce qui a eu lieu précédemment. Le motif diabolique du temps passé trouve ainsi son accomplissement dans la figure de Merlin l'Enchanteur. Cependant, ce retour vers le passé, ne peut être la stratégie du diable de la Genèse, puisqu'il n'y avait pas encore de passé. La tentation dans *l'ESG* et dans la *QSG* n'est donc pas de même nature que dans la Bible. Dans les deux romans, le signe de la croix permet de faire éclater au grand jour l'imposture du diable et de détruire tout ce monde d'illusions passées en affirmant la confiance en un avenir qui prend racine au temps zéro qui n'est autre que celui de la Passion. Dès lors l'histoire qui s'articule en avant et après la Passion trouve ses ramifications dans le motif de la figuration qui investit les digressions narratives de la *Queste* et *l'Etoire*. La lecture typologique permet ainsi de faire des rapprochements entre des événements situés à des époques différentes mais qui présentent toutefois des analogies dont rend compte l'expression « motif spéculaire ».

## 2. Motif spéculaire

---

*La Queste del Saint Graal* et *l'Estoire del Saint Graal*, offrent tous deux une hétérogénéité fictionnelle. Par hétérogénéité fictionnelle, nous désignons l'insertion de récits qui rompent avec la linéarité de la trame narrative en introduisant non seulement de nouveaux personnages, mais aussi une temporalité et une spatialité autres que celles de l'histoire principale. Dans *L'Estoire del Saint Graal*, les épisodes de Pompée (ESG, §305-318) et d'Hippocrate (ESG §545-577) constituent une structure narrative complète et indépendante. Toutefois, si l'insertion de ces courtes histoires dans ce roman crée une rupture temporelle avec le reste du récit, leur dimension symbolique et exemplaire qui se manifeste à travers le procédé de l'analogie, rétablit le lien avec la trame narrative classique. Ces récits représentent ainsi des *analogia* introduits par le narrateur qui peut être *li conte*. Dans la *Queste*, ces digressions assez fréquentes s'insèrent dans l'économie du récit en constituant des retours rétrospectifs que prend en charge le plus souvent un ermite, ou une pucelle (la sœur de Perceval).

Contrairement à *l'Estoire*, les parenthèses rétrospectives<sup>1</sup> de la *Queste*, ne sont pas indépendantes du reste du texte mais confirment que les chevaliers arthuriens sont là pour achever des aventures restées en suspens<sup>2</sup>. Selon Emmanuèle Baumgartner, les « discours étiologiques (...) créent de toutes pièces » pour l'ensemble de la communauté chrétienne « un passé désormais centré sur la figure de Joseph d'Armathie, présenté comme le premier gardien du Graal et le premier évangéliste de la Bretagne pré-arthurienne ». Elle ajoute :

---

<sup>1</sup> Voir l'étude des récits rétrospectifs d'A.Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Droz, 1987, (pp.129-142) « 'Les soudaines plongées dans une histoire antérieure' que décèle C.Méla dans une dimension largement symbolique se répètent ici, comme en mineur, dans une partition plus modestement indéterminée correspond un espace temporel dilaté qui, à l'occasion d'aventures formant centre ou carrefour, permet au lecteur de franchir les heures, les jours, les années et même les siècles ». p.139

<sup>2</sup> Voir troisième partie, chapitre IV : *Le discours des auctoritates, II- L'auctoritas profane : le conte*.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le discours en *voirs fu* est largement pratiqué dans ce texte par les différentes instances énonciatives pour inventer autour du Graal objets, personnages, événements au fur et à mesure des besoins du récit, pour tisser un réseau serré de similitudes entre ce passé composé et le présent de la quête et montrer comment les aventures que rencontrent les chevaliers ne sont rien d'autre que l'aboutissement programmé de ce passé. Le ton dogmatique qui imprègne en permanence le texte de la *Queste*, l'autorité que s'adjugent de leur propre chef les ermites et autres recluses donnent alors au discours en *voirs fu* une crédibilité maximale<sup>1</sup>.

Les deux romans reposent essentiellement sur un procédé analogique implicite tel que celui qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le sens profond est à rechercher dans les aventures qui encadrent ces séquences. Cette superposition sémantique crée une pluralisation du sens ; de ce fait, la reproduction quasi mimétique de certaines scènes va de pair avec une dilatation sémantique, voire une saturation sémantique, dans la mesure où la symbolique de ces aventures renvoie à d'autres, largement abordées dans la trame classique du récit<sup>2</sup>.

Notre propos sera donc de démontrer l'importance du motif spéculaire dans l'économie du récit, en ce qu'il contribue à cette saturation sémantique. Le procédé de l'analogie n'est pas inhérent aux discours des personnages mais se situe aussi au niveau narratologique. La transposition formelle du procédé biblique de l'analogie se manifeste aussi bien à travers la parole explicative qu'à travers la redondance des aventures. Mordrain et Nascien sont tous les deux exilés de la même manière, Céldoine et Josephé ainsi que Sarracinte et Flegetine pourraient être les avatars d'un même personnage. Ferdinand Lot remarque à ce sujet que l'auteur fait preuve de bien peu d'originalité en répétant les mêmes aventures et que :

sans être indigente, sa faculté d'invention est cependant limitée. Aussi a-t-il pris le parti très simple de se répéter. Les mêmes situations, à peine modifiées, se présentent à nous à deux, trois quelquefois quatre reprises. Et les ressorts sont d'une monotonie presque offensante pour le lecteur. A chaque page, l'interprétation d'un songe, d'une inscription, d'une aventure est remise à un ermite<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>E. Baumgartner "Voires fu –ou comment composer du passé", dans "*Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees*", *Hommage à Francis Dubost*, études recueillies par F.Gingras, F. Laurent, F.Le Nan et J. R. Valette, Paris, Champion, 2005, p.47.

<sup>2</sup> « Les aventures des chevaliers dans ce roman ne fournissent pas d'explication aux mystères de la Quête, qu'ils soient considérés séparément ou ensemble. Leur signification réside en dehors de ces événements, dans l'épisode de la nef de Salomon. Le rôle joué par ce vaisseau mystérieux suggère une concentration de toutes les forces qui étaient éparpillées sur la vaste superficie du récit. Ce bateau sacré unit le passé biblique avec l'âge arthurien, en donnant une représentation concrète des conceptions fondamentales de la Quête » R.Hartman : *La quête et la croisade*, op.cit. p.111

<sup>3</sup>F. Lot, *Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit. p262

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Il convient, toutefois, de replacer le roman dans son contexte. En effet, le public médiéval était friand de redondances et de répétitions telles qu'on les trouve dans les chansons de geste sans que cela n'offense personne. Les archétypes que représentaient par exemple les chevaliers errants, la récurrence du même type de combat et d'aventures n'avait rien de choquant. De plus la littérature médiévale n'a jamais prétendu à l'originalité ou à être une création *ex nihilo*. C'est pourquoi, la répétition des aventures des personnages de *l'Estoire* ne déroge en rien à la règle, mais crée, au contraire, une densité au récit qui affirme qu'il ne s'agit pas d'une réitération interne, inhérente à l'œuvre, où les personnages sont les reflets les uns des autres, mais d'une transposition narrative de motifs présents dans les modèles scripturaires, où les personnages sont les reflets de héros bibliques. Dans la *Queste* et *l'Estoire*, ce n'est pas autant l'aventure qui compte que le sens qui lui est attribué. Ces aventures sont des *senefiances* qui par conséquent renvoient à un référent autre que celui fourni par la compréhension littérale et linéaire. La multiplication des digressions et des ruptures temporelles expliquerait ainsi que le temps de *l'Estoire* et de la *Queste* ne suit pas une linéarité chronologique.

En plus des digressions que représentent les explications sur l'Île tournoyante (§401-406)<sup>1</sup> et sur l'oiseau Serpolion<sup>2</sup> (§353-356) et qui sont sans doute inspiré des bestiaires et des lapidaires tels que le *Physiologos*<sup>3</sup>, les histoires de Pompée et d'Hippocrate dans *l'Estoire*, représentent deux séquences narratives indépendantes ; tandis que la *légende de l'Arbre de Vie*, dans les deux romans, est un récit étiologique, pré-texte, qui remonte à la cosmogonie

---

<sup>1</sup>Ces digressions ne créent pas autant une rupture spatiale que temporelle. L'espace est en effet le prétexte d'un retour extradiégétique qui a pour but aussi bien de prouver l'érudition du narrateur que de faire signe. Cependant, *l'Estoire* ne revient pas sur l'épisode de Serpolion ni sur celui de l'Île Tournoyante pour les gloser ce qui est étonnant car les deux épisodes s'y seraient volontiers prêtés. Comme l'a remarqué M.Szkilnik « L'épisode ne fait l'objet d'aucune interprétation alors même qu'il s'agit d'une des descriptions les plus précises de *l'Estoire*. La *Queste* aurait sans nul doute introduit un long développement sur la signification de l'aventure, comme elle le fait dans le cas du pélican aperçu par Bohort. » *l'Archipel du Graal, Etude sur l'Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991. P.104

<sup>2</sup>Voir l'analyse de ce passage par M. Szkilnik, *L'Archipel du Graal*, op.cit. pp.100-105, et l'article de S.Albert, « Un usage romanesque du bestiaire : l'épisode du Serpolion dans *l'Estoire del Saint Graal*. » *Senefiance n°54* Aix-en-Provence, publications du CUERMA, 2009: pp. 23-33.

<sup>3</sup>*Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, texte traduit du grec établi et commenté par A.Zucker, Grenoble, Jérôme million, 2004. Ce texte au XIII<sup>e</sup> siècle avait un succès immense et était aussi populaire que la Bible, il ne serait pas étonnant que l'auteur des digressions ait eu connaissance de ce bestiaire.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

du monde et fait le lien entre les modèles sacrés et la fiction littéraire.<sup>1</sup> Toutefois, le rapport de mise en abyme, entre un micro récit et le texte dans lequel il s'insère sous couvert de digression, s'inscrit dans une tradition qui remonte à l'Antiquité comme le montre le *Conte de Psyché*, dans *l'Âne d'or* d'Apulée qui représente un récit initiatique qui n'est autre qu'une mise en abyme<sup>2</sup> des aventures de Lucius. Lucien Dällenbach souligne très justement que le procédé de mise en abyme est souvent basé sur la reprise de contes ou de mythes :

Actualisable par tout un chacun, le conte se prête à transmettre une universelle leçon. Quant au mythe, fût-il attiré dans l'orbite de l'allégorie, il ne perd jamais tout à fait ses caractères originels : « symbole développé en forme de récit », il « donne à penser » et iréalise au profit d'un signifié inépuisable la teneur du récit<sup>3</sup>.

Or, cette reprise de la matière antique ou des mythes de la cosmogonie biblique, n'est pas sans rappeler les histoires insérées dans les récits exemplaires. En effet, de nombreux *exempla* empruntent, à la matière antique ou biblique, des personnages célèbres. Jacques Berlioz et Marie Anne Polo de Beaulieu rappellent que les traits typiques de tout récit exemplaire sont les suivants :

- « 1) le caractère narratif
- 2) La brièveté de la narration
- 3) La véracité et l'authenticité
- 4) La dépendance relative par rapport à un discours dans lequel il vient s'insérer comme un élément formant un tout, mais un tout subordonné à un ensemble englobant : c'est un collage ;
- 5) Le fait que le discours englobant est souvent un sermon ou un discours de type

---

<sup>1</sup>Le prologue de *l'Estoire* constitue lui aussi une séquence narrative complète, que l'on peut considérer comme une mise en abyme du texte. Voir deuxième partie, chapitre III : *Le prologue*. Sur l'analyse du prologue, voir Alexandre Leupin, *Le Graal et la littérature*, Lettura, Lausanne, 1982 pp.24-35.

<sup>2</sup>La mise en abyme est fondée sur un rapport de similitude entre l'enchâssant et l'enchâssé. L.Dällenbach qui a théorisé dans les années 70 cette notion de mise en abyme, remarque que « « L'énoncé dont il s'agit n'étant provisoirement envisagé que sous son aspect référentiel d'*histoire racontée* (ou *fiction*), il apparaît possible de définir sa mise en abyme comme une *citation de contenu* ou un *résumé intertextuel*. En tant qu'elle condense ou cite la matière d'un récit, elle constitue un énoncé qui réfère à un autre énoncé- et donc un trait de code métalinguistique ; en tant qu'elle est partie intégrante de la fiction qu'elle résume, elle se fait en elle l'instrument d'un retour et donne lieu, par conséquent, à une répétition interne. Il n'y a donc pas à s'étonner que la fonction narrative de toute mise en abyme fictionnelle se caractérise fondamentalement par un cumul des propriétés ordinaires de l'itération et de l'énoncé au second degré, à savoir l'aptitude de doter l'œuvre d'une structure forte, d'en mieux assurer la signifiante, de la faire dialoguer avec elle-même et de la pourvoir d'un appareil d'auto-interprétation ». L.Dällenbach, *Le récit spéculaire, Essai sur la mise en abyme*, Seuil, Paris, 1977 p.76

<sup>3</sup>*Ibid.* p.82

homilétique, par des (pseudo-) prédicateurs ;

6) La finalité et la tonalité qui sont la persuasion et la rhétorique de la persuasion ;

7) L'existence d'un rapport entre un locuteur et un allocutaire, mais cet allocutaire est un auditoire particulier, celui des fidèles ou disciples à qui l'on donne :

8) Une leçon : il est didactique et la rhétorique de la persuasion dont il relève est une rhétorique pédagogique ;

9) La finalité de cette pédagogie qui n'est pas seulement une bonne conduite, ni le divertissement ( l'utilisation de l'*exemplum* qui se laisse entraîner sur cette pente pervertit sa finalité en prenant pour fin ce qui n'est qu'un moyen) ni le bonheur terrestre de l'auditeur, mais son salut éternel ; l'*exemplum* est dominé par le souci des fins dernières de l'homme<sup>1</sup>».

Le souci didactique observé dans la *Queste* conduit Jeannine Horowitz à considérer ce roman comme : « l'équivalent d'un exemplum, en dépit de sa longueur, ou si l'on préfère, un sermon illustré, sans qu'il y paraisse et à plusieurs égards, un catéchisme des articles élémentaires de la foi, pour chevaliers ignorants, égarés et peu portés sur les choses de la religion ou du culte ». Elle ajoute : « la forme romanesque n'est certes pas la formule idéale pour la prédication, mais par ailleurs rien ne s'oppose à ce qu'exceptionnellement un roman tienne lieu de sermon/exemplum, de même que l'iconographie nous apprend que des illustrations, images ou *marginalia* ont occasionnellement joué ce rôle de "discours ecclésiastique par l'image." »<sup>2</sup>

Partant du postulat que *l'Estoire del Saint Graal* et la *Queste del Saint Graal* ont une visée exemplaire, nous remarquons que l'insertion de ces séquences narratives appuie le souci d'édification de ces romans. Notre analyse portera ainsi sur l'épisode de Pompée et d'Hippocrate dans *l'Estoire* et enfin sur celui de l'*Arbre de Vie* dans les textes.

### 2.1 L'épisode de Pompée :

---

L'épisode de Pompée reprend un récit qui, selon le narrateur, aurait été occulté à cause du mauvais comportement du roi dans la maison de Dieu. Cependant, comme le rappelle le narrateur, c'est Pompée lui-même qui choisit d'occulter son combat avec Fourcaire à cause de la honte qu'il éprouve à avoir recouru à des moyens disproportionnés pour arrêter le pirate.

---

<sup>1</sup>Voir le chapitre « L'*exemplum* est-il un genre littéraire? », J.Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, *Les Exempla Médiévaux : Nouvelles Perspectives*, Champion, Paris, 1998, p.33-34

<sup>2</sup> J.Horowitz, « La diabolisation de la sexualité » op.cit. pp. 249-250



Ce n'est donc pas une punition chrétienne mais une décision délibérée de se racheter de la profanation du Temple.

Et quant il s'en parti de Jherusalem, si desfendi a toute sa maisnie ke jamais ne parlaissent de Foucaire, car il ne voloît mie ke on li reprovast che ke il avoit toute sa forche et son pooir mis a un larron asalir et prendre. Ensi fu teüe chele proueche, ke ele ne fu mie escrite entre ses autres fais, car la chelee de lui et de sa maisnie en abati le renon, et si fu chou li graindres biens ke il eüst onques fait et de quoi il deüst estre plus amenteüs. (ESG§318)

Comme l'ont analysé Mireille Séguy et Gérard Gros, *l'Estoire del Saint Graal* tente de se créer une légitimité historique en s'attachant à reprendre un épisode laissé sous silence par l'empereur lui-même. Gérard Gros voit en cette séquence un récit *exogène* et formellement refermé sur « *un passé en apparence indépendant de la dynamique du roman* »<sup>1</sup>. Mireille Séguy quant à elle affirme :

S'il peut certes créer à l'occasion l'illusion d'une profondeur temporelle, le vestige a dans cet épisode essentiellement pour rôle de constituer le récit, contre toute logique, comme un récit archéologique au sens étymologique du terme, à savoir comme un récit premier dans l'ordre de l'écoulement du temporel et comme un récit fondateur dans celui de la signification qu'il donne au monde qu'il configure.<sup>2</sup>

Cependant, cet épisode de Port Péril, ne se résume pas seulement en une aspiration à une authentification historique, ou un rapport antithétique avec Vespasien comme l'a analysé Gérard Gros. Cette séquence narrative pourrait être éclairée par ce qui suit dans le texte, c'est-à-dire, les épreuves que subit Mordrain seul sur l'île. Il existe au-delà des références extradiégétiques, un système de renvois symboliques comme nous le retrouvons fréquemment dans la structure des *exempla*. Dans le texte, plusieurs éléments convergent vers la piste du récit exemplaire. Le narrateur commence par présenter la séquence où le roi Mordrain arrive sur l'île, comme racontée par le conte : « *L'estoire conte chi endroit ke li rois Mordrains fu portés loing de son regne[...]* » (§303) ; mais ensuite, dès que la description de la roche du port Péril amorce le début de l'histoire de Pompée, le locuteur change comme l'indique

<sup>1</sup>G. Gros, « Digression narrative et périple méditerranéen : les civilisations antiques au prisme de *l'Estoire del Saint Graal*. » *Bien Dire et bien Aprandre* n°24 « Réception et représentation de l'Antiquité », Centre d'études médiévales et dialectales de Lille, 2006. p.229

<sup>2</sup>M.Séguy, « Vestiges historiques et mémoire romanesque dans *l'Estoire del Saint Graal*. » *Bien Dire et bien Aprandre* n°22 « Histoire et roman », Centre d'études médiévales et dialectales de Lille III. 2004, p.146



l'emploi de la deuxième personne du pluriel : « *La roche est de tel hauteche com vous avés oï* » (§304). Cela suppose la présence d'un « je » locuteur et le passage d'une histoire qui se raconte toute seule<sup>1</sup> à un récit qui a toutes les apparences du discours direct caractéristique des prédications et des récits homilétiques<sup>2</sup>. Nous revenons ensuite au narrateur qui s'affirme et reprend la parole : « *Mais de toutes les proueches et de tous les hardemens ke li onques fesist fu chis li mains amenteüs. Et si vous dirai pour quoi che fu.* » (§317) ; puis, vers la fin du récit, le narrateur redonne la parole au conte « *Atant se taist ore li contes de Pompee et si retorne au roi* » (§319).

Nous remarquons, par conséquent, une alternance entre *li conte* et la prise de parole du narrateur avec son adresse directe à l'auditeur<sup>3</sup>. Cette référence à *l'estoire* qui, comme l'a souligné le prologue, a pour origine une volonté divine, n'est-elle pas là pour cautionner une histoire censée être restée sous silence, et par conséquent ignorée de tous ? Car qui sinon Dieu aurait pu être au courant de cet épisode entre Foucaire et Pompée si celui-ci a choisi de l'occulter ? Selon Mireille Séguy :

La stratégie de légitimation de l'histoire de Foucaire est donc une stratégie à double détente, puisque le récit destiné à confirmer son appartenance à l'Histoire antique l'inscrit du même mouvement dans la matière biblique.[...] On voit par là qu'il s'agit bien d'autre chose que d'une simple entreprise d'authentification de la matière romanesque par un fragile arrière plan historique, mais d'un véritable coup

<sup>1</sup> Dans le *Joseph d'Armathie*, nous retrouvons l'expression « *si tesmoigne l'estoire* » (§182) in *Le livre du Graal*, éd. préparée par D.Poirion ; publ. sous la dir. de Ph.Walter. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2001

<sup>2</sup> De ce fait, le récit n'est pas comme l'affirme G.Gros, « *entièrement pris en charge par le conte, et développé par tiroir par le narrateur* » in « Digression narrative et périple méditerranéen : les civilisations antiques au prisme de *L'Etoire del Saint Graal* » op.cit. p.231 à cause de son statut digressif, mais l'intervention du narrateur confère à ce passage un des éléments de la structure de l'*exemplum*, tandis que *li conte*, en authentifie l'origine. Sur l'alternance narrateur/ conte, voir l'article d'E.Baumgartner qui déclare: « Dès le *Lancelot* cependant, et dès qu'il y a urgence à se manifester, le « je » du narrateur met tout son poids dans la balance. » in « *Voirs fu, ou comment composer au passé* » op.cit. pp.34-35

<sup>3</sup>P.Zumthor a analysé les verbes de paroles et remarque au sujet de l'alternance, dire/ouïr : « L'emploi du couple dire-ouïr a pour fonction manifeste de promouvoir (fût-ce fictivement) le texte au statut de locuteur et de désigner sa communication comme une situation de discours in praesentia.[...]Une figure d'expositio plus ou moins clichée, fréquente en latin comme dans les langues vulgaires, atteste l'atténuation, entre tous ces termes, des contours sémantiques. Elle revêt des formes diverses, réductibles à l'une ou à l'autre de deux séries, soit cumulative, soit alternative : *dire* et/ou *écrire*, ouïr et/ou *lire*. La forme alternative, qui semble prédominer dans les textes ecclésiastiques de haute époque, réfère, en les distinguant, aux deux modes possibles de réception ; l'auteur entend désigner par là l'universalité du public qu'il vise. » *La lettre et la voix de la " littérature " médiévale*, Paris, Seuil, 1987 p 42

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

de force, par lequel la fiction de *l'Estoire*, dans un complet renversement de perspective temporelle, parvient à s'insérer dans la mémoire de l'Histoire antique et dans celle des Evangiles, jusqu'à s'imposer comme *leur mémoire même*.<sup>1</sup>

Le fait de s'en référer à *l'estoire* qui *tesmoigne*, serait donc une tentative d'authentification d'un récit à valeur testimoniale et une usurpation d'autorité puisque c'est *l'Estoire* qui dévoile ce que l'Histoire a occulté. Entre la parole interdite par Pompée, précédemment citée (§318) et la parole autorisée, celle du narrateur omniscient, « *et si vous dirai pour quoi che fu* », se situe une volonté divine ; aussi, le narrateur utilise-t-il ce prétexte idéologique pour mieux asseoir la suprématie de la religion chrétienne sur la force de l'empereur. La parole, du moment qu'elle est autorisée par l'autorité religieuse, ne peut être occultée par l'autorité impériale. Dominique Boutet affirme à ce propos que le Moyen Age offre « une littérature qui, dès ses débuts, affiche une référentialité historique délibérée<sup>2</sup> ». Les textes littéraires à l'époque ont la volonté d'authentifier leurs textes et de leur donner une certaine véracité<sup>3</sup>. Certes, Pompée a décidé de taire l'histoire, mais *l'estoire* l'a révélée et ce, à notre sens non seulement dans un souci d'exemplarité mais aussi en écho à l'aventure qui va advenir à Mordrain. Ce souci d'édification est appuyé par l'intervention du Père saint Symeon à travers la leçon morale présente à la fin du récit et que les *exempla* nomment leçon pédagogique.

« A ! Pompee, bien i pert ke tu t'ies combatus a Foucaire, car tu as retenu tant de ses coustumes ke tu as laissié a estre Pompees, si iés devenus Foucaires ; et nous quidion ke Pompees eüst ochis Foucaire , mais Foucaires a ochis Pompee, car, se Foucaires eüst cheste chité mise en sa signourie, autresi come ele estoit en la toie, il n'i eüst mie fait grignour desloiauté ke tu as, qui tes chevaus as establés en la plus haute maison et en la plus houneree qui onques fust. Et sés tu ke tu as deshoneré ? Chelui qui te deshonera, ch'est li tout poissans Sires qui tout fist, qui tu as sa maison cunchie ! » (§317, 15-23)

---

<sup>1</sup> M. Séguy, « Vestiges historiques et mémoire romanesque dans *l'Estoire del Saint Graal* », op.cit. p.142

<sup>2</sup> D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française 1100-1250*, Paris, PUF, 1999 p4

<sup>3</sup> *Ibid.* p.31 : « Cette volonté de donner le texte nouveau comme une simple reprise d'une parole antérieure est généralement rapprochée du caractère traditionnel de la littérature médiévale, une littérature qui cultive globalement une poétique fondée sur la variation autour de topiques prédéfinis. Mais le topos de la véracité (comme celui du savoir transmettre, qui lui est connexe) et la revendication d'une source authentique demandent peut-être à être rapprochés de la démarche historiographique contemporaine. Cette pratique serait alors à rattacher au besoin irrépressible du Moyen Age de fonder la valeur sur l'authenticité, et celle-ci sur l'autorité de la source ou du garant. »

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le père Saint Symeon, *mout predome de grant eage* (§317,5) par son admonestation à Pompée annonce les remontrances dont se chargera le personnage de *Tout en Tout* face aux doutes de Mordrain. La leçon à retenir, est la suivante, comme l'a souligné Gérard Gros :

L'empereur aurait été plus grand, s'il avait eu plus d'appétence à la foi, plus de discernement pour le sacré [...]. L'histoire de Pompée démontre bien, dans la perspective du recul historique, la primauté de Jérusalem sur Rome, de la parole sur la *virtus*, du spirituel sur l'autorité.<sup>1</sup>

Or c'est cette leçon que devra retenir Mordrain, quand la jeune femme essaiera de le tenter, comme nous l'avons analysé précédemment. Celle-ci lui offrira les promesses des richesses terrestres, autrement dit, celles de la gloire chevaleresque et royale. Fort heureusement, Mordrain, contrairement à Pompée, ne faillira pas. Cette analogie, au delà du récit de l'aventure, est pressentie dans la description même qui est faite des personnages et qui précède l'action dans chaque récit. Les deux rois sont décrits comme étant des hommes de grande valeur. Voici comment le texte, à divers endroits, présente Evalach :

[...] il avoit esté de si grant proeche ke il avoit par sa chevalerie conquise toute la terre jusk'en l'entree d'Egypte. Et encore estoit il mout preus et mout courageus, mais il estoit ja si vieus ke ses aages ne pooit mais souffrir qu'il soustenist le travail de porter armes, si n'estoit mais tant redoutés ne tant cremus com il avoit esté en sa joveneche[...]. (§65)

Et quant li rois les vit venir tous, nus piés et si povrement vestus, si en eut mout grant pitié selonc sa creanche. (§88)

Pompée lui aussi est présenté comme le chevalier le plus *cheans* qui s'est transformé en *mescheans* :

Et nepourquant chil ne dist chose qui puis n'avenist, car il avoit tous jours esté li plus renomés chevaliers ke on seüst et li plus cheans, ne onques puis ne fu se mescheans non ne onques puis n'entra en plache ou il se combatist ke il ne s'en partesist honteusement. (§317 , 24-28)

Cependant, là où Pompée représente le modèle de roi à ne pas suivre à cause de son *hybris*, et de la profanation du temple de Jésus Christ à Jérusalem, Mordrain parce qu'il a accepté l'aide de Dieu (§66), est devenu un personnage exemplaire. Le récit, comme nous l'avons précédemment analysé, tient à mettre en évidence le fait que la puissance terrestre n'est rien sans la foi, et que le royaume des cieux est bien plus éminent pour qui veut sauver

---

<sup>1</sup> G.Gros, « Le fin mot sur Pompée: étude littéraire de l'épisode de Foucaire, dans *l'Estoire del Saint Graal* », in *Bien dire et Bien Aprandre, Histoire et Roman*, n°22 Centre d'études médiévales et dialectales de Lille3, 2002 p136

son âme. C'est ainsi que, malgré les doutes qui l'ont assailli par moment (*ESG*, §331, 5-13), Mordrain parvient à triompher de la séduction diabolique

Mout durerent les tenchons longement entrau's deus, ke chele li reprovoit les grans aaises ke il avoit tous jours eües et les grans honours, et il li jetoit encontre la grant hauteche precieuse de la sainte creanche au Sauveour vrai ke il avoit recheüe, si le prisoit assés plus et mieus la voloît souffrir en poverté terriene ke avoir les grans rikeches ke li dyables li soloit doner, par quoi il alast en pardurable destruisement. (§350, 1-6)

L'insertion de l'épisode de Pompée serait à lire comme une préfiguration de l'épisode de Mordrain mais qui joue comme un contre modèle de ce qu'un roi tout puissant doit faire pour accéder à la gloire, terrestre pour Pompée, céleste pour Mordrain. L'épisode d'Hippocrate quant à lui sert d'exemple à plusieurs niveaux, aussi bien par la mise en scène de la ruse féminine que par l'opposition entre savoir païen et religion chrétienne.

## 2.2 *L'épisode d'Hippocrate*

---

Certains critiques ont considéré l'histoire d'Hippocrate du fait de son apparente autonomie narrative, comme un récit digressif ou un fabliau. Ferdinand Lot juge que cet épisode aurait un ton « fort peu mystique »<sup>1</sup> par opposition au reste de l'œuvre. Il aborde ce texte du point de vue de ses origines orientales et ajoute :

Cette histoire d'Hippocrate que l'auteur essaye d'encadrer dans son récit, plus ou moins adroitement, n'est pas, quoi qu'on en ait dit, un hors d'œuvre. Elle vise à mettre en garde contre le redoutable pouvoir des femmes et cache une intention édifiante.<sup>2</sup>

Jean Frappier pour sa part, affirme que l'histoire d'Hippocrate aurait été ajoutée sans aucun lien avec la suite du texte. Pour lui : « l'auteur est à peu près incapable de composer ; il emploie avec une gaucherie extrême le procédé de l'entrelacement. Il mêle au récit des origines du Graal un authentique fabliau, la mésaventure du sage Hippocrate berné par la dame de Gaule<sup>3</sup> ». Quant à Annie Combes, elle souligne que : « l'enchâssement de la mésaventure d'Hippocrate diversifie seulement le contenu de *l'Etoire del Saint Graal*, et

---

<sup>1</sup>F. Lot, *Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit. p.87

<sup>2</sup> *Ibid.* p208

<sup>3</sup> J. Frappier, *Etude sur la Mort le Roi Artu, roman du XIII<sup>e</sup> siècle*, Droz, Genève, 1972, p 56

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

reçoit donc une fonction ornementale <sup>1</sup>».

Or cet épisode ne peut se réduire à une fonction ornementale ou à un fabliau indépendant des aventures dont il rompt la linéarité. Comme il est d'usage, dans la *Queste*, que tout fasse sens et que les ermites se prêtent à l'exercice de l'exégèse, pourquoi cet épisode serait-il dénué de sens dans un récit qui a toutes les apparences des textes édifiants des prédicateurs ? Michelle Szkilnik observe :

ainsi ce qui se présente d'abord comme un fabliau tourne à l'*exemplum*. L'histoire d'Hippocrate rappelle les contes des *Vies des pères*, ces récits souvent comiques, voire farcesques, qui ont cependant une dimension édifiante mise en évidence, le plus souvent à la fin par une morale. L'introduction de ce petit récit dans *l'Estoire* n'en trahit pas l'esprit. Sur un mode enjoué, c'est encore une histoire exemplaire qui est contée au lecteur <sup>2</sup>.

Mireille Séguy pour sa part, construit l'analyse de cet épisode autour d'un élément clé : celui de « la critique des images auto-référentielles<sup>3</sup> ».

Cet épisode serait, à notre sens, un *analogon* de la fiction littéraire ; un *analogon* qui dérange parce qu'il n'affirme pas explicitement sa dimension mimétique avec l'histoire dans laquelle il s'insère.

L'histoire d'Hippocrate commence quand Sarracinte envoie des messagers à la recherche de Nascien. Ils errent de pays en pays et rencontrent sur leur route la fille du roi Label sur une nef chargée de morts. Ils embarquent à bord de cette nef, accompagnés de la jeune fille et ils échouent sur l'île d'Hippocrate sur laquelle ils découvrent les vestiges d'un palais dans lequel est enterré le médecin philosophe. L'épithaphe mentionne : «*Ci gist Ypocras, li souverains des fisiciens, qui par l'engin de sa feme reçut mort et fu ci aportez par Antoine, lo roi de Persse* » (ESG §544).

La ruse et la science fonctionnent comme les deux pendants antithétiques de la légende d'Hippocrate. La contiguïté existant entre l'annonce de la mort tragique d'Hippocrate et la mise en place du début de la légende qui présente les qualités dont il jouit, aiguise la curiosité du lecteur constamment en tension, dans l'attente qu'il est du développement des aventures qui expliqueraient comment la ruse vient à bout de la science :

---

<sup>1</sup> A.Combes, « Des fabliaux dans le Lancelot-Graal », in *Romania*, Tome 126, 2008 p434

<sup>2</sup> M. Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. p.122

<sup>3</sup> M. Séguy, « Hippocrate victime des images, à propos d'un épisode déconcertant de *l'Estoire del Saint Graal* » in *Romania*, Tome 119, 2001. p.449

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

« Voirs fu, ce dit li contes et *L'Estoire des philosophes* le tesmoigne, que Ypocras fu li plus souverains clers et li plus sages de l'art de fisique que nus autres hom qui a son tens regnast, qui en cele science eüst mis son tens et sa cure ; et si vesqui il longuement, mais gueres ne fu renomez : mais par une chose qu'il fist a Rome fu coneüe et esprovee sa clergie, par coi il fu puis tenuz en haute renomee des philosophes et apelez « souverains mestres des fisiciens ». (ESG §546),

En effet, le souverain des médecins a été trompé par une femme. Le rappel des qualités du personnage masculin accentue les défauts des filles d'Eve. Ce qui est d'autant plus inquiétant dans ce combat originel c'est que la femme est supérieure à l'homme par nature. Celui-ci a beau être versé dans les sciences, sa culture n'est pas un rempart contre la nature viscéralement diabolique des femmes. La clergie d'Hippocrate, le roi des imposteurs a trouvé dans le sexe faible plus mystificateur.

Par ailleurs, au-delà du stéréotype de la misogynie antique qui s'est encore accrue au Moyen Age, nous relevons un motif important, qui reste encore sous entendu dans l'épithaphe mais qui sera assez clair dans la suite des aventures des héros de *l'Estoire del Saint Graal* : celui du motif de la persuasion spectaculaire<sup>1</sup>. Le savant païen demande à se mesurer à Jésus Christ avant de se soumettre et de reconnaître la suprématie de celui-ci sur sa pseudo-science. Par conséquent, il s'agirait d'une compétition pacifique entre lui et les chrétiens, mais qui n'aura pas lieu puisque le récit a plus d'une fois prouvé que Jésus de Nazareth arrivait à ressusciter les morts<sup>2</sup> contrairement à Hippocrate qui n'est que le roi du simulacre.

« Par foi, dist Ypocras, puis qu'il est si puissanz come vos dites, je ne finerai jamés devant qe je soie en la terre de Galilee et, quant je i serai venuz et l'avrai trové, s'il set plus de moi, je voill estre ses ministres et, se je sai plus de lui, je voil que il soit li miens. » (ESG §565)

C'est sans doute pour cela que, contrairement à la roche de Port Peril, l'endroit où est enterré le savant est accueillant. En effet, Hippocrate n'est pas vu comme un personnage subversif, mais positif parce qu'il a reconnu la puissance du Christ contrairement à Pompée qui lui a

---

<sup>1</sup>Comme nous l'analyserons ultérieurement, la conversion par la persuasion est assez rare dans *l'Estoire* puisqu'on a souvent recours aux miracles, et que les savants sarrasins sont fréquemment dénués de tout pouvoir face à la force des religieux chrétiens. Voir l'analyse infra de l'épisode de Joseph avec Agron et Mathegrant

<sup>2</sup> Nous retrouvons la reconnaissance de la suprématie de Jésus Christ dans un autre passage où il est question du conflit entre deux religions. Mathegrant, comme nous l'analyserons ultérieurement, n'accepte de reconnaître la nouvelle loi que grâce au miracle de la résurrection: « *Certes fet Mategran, ge voi bien qu'il est assez plus poissanz que je ne cuidoie et, se il faisoit tant que mes freres fust resucitez et qu'il parlast a moi, jamais ne crerroie en autre Deu se en lui non* » (ESG §789)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

profané le temple. Le savant aurait voulu rencontrer Jésus mais Dieu en a décidé autrement et il n'aura pas loisir de comparer sa science à celle du Christ : « *Par ceste achaison se parti Ypocras de Rome : por estriver de clergie encontre celui qui estoit fontaine de tote science et que nos devons apeler la « souveraine science », ce fu Jesucriz meesmes.* » (ESG §565)

De ce fait, sa riche demeure n'est pas empreinte de schèmes négatifs malgré le fait qu'il s'agisse d'un païen. D'un autre côté, dans l'épisode d'Hippocrate, si opposition il y a, c'est entre l'homme savant et la femme fourbe et rusée qui renvoie à Eve la pécheresse. Or, comme nous le savons, *l'Estoire* stigmatise les avatars diaboliques d'Eve, ce qui se traduit par la victoire des personnages sur la ruse féminine. Autrement dit, dans cette séquence, l'ennemi ce n'est plus le païen, mais bien la femme qui tient un double langage stéréotypé que l'on retrouve dans divers passage de *l'Estoire et la Queste*.

Qant cele qui a decevoir Ypocras meist novele peine, se ele peüst, entendī que il l'amoit, si respondi por lui metre en greignor error : « Certes, sire, fist ele, se si grant sens come il a en vos perissoit por une tel feme come je sui, ce seroit trop granz dolors : je, endroit moi, ne le voldroie pas ne ne sofferroie, ce sachiez de voir, por coi je le peüsse amender : mienz vouldroie je avoir faiz toz voz voloires outrement. (§553)

Cet épisode qui renvoie à la culpabilité originelle de la femme, trouve des correspondances avec la scène suivante, lors du retour du conte à *l'Estoire del saint Graal* et la rencontre entre le Sage Serpent et la fille du roi Label (ESG§581-586)<sup>1</sup>. Les conversions des différents personnages de *l'Estoire* marquent l'échec de la tentation féminine. La parole mensongère est, en effet, inutile quand la personne est habitée par la foi, rempart indéfectible face la séduction de la *male langue*. Contrairement à la parole qui émane de Dieu et qui invite le personnage à poursuivre l'aventure, celle des avatars diaboliques tente d'y mettre fin en poussant le héros à sa perte. La similitude entre le personnage d'Hippocrate et les personnages tentés est remarquable puisque c'est en cédant à la tentation de la chair qu'il a provoqué sa propre déchéance.

---

<sup>1</sup> Voir troisième partie, chapitre IV : *Le discours des auctoritates, III- Effacement et réécriture*.



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Dans la légende que nous rapporte *l'ESG*, *Hippocrate* fait semblant de ressusciter<sup>1</sup> le fils de l'empereur de Rome, qui n'était pas réellement mort. L'empereur dresse alors une statue à son effigie pour rappeler l'exploit dont a fait preuve le médecin. Cependant, une très belle Gauloise, en voyant les statues, crie à l'imposture mais personne n'y prête attention. C'est alors qu'elle séduit Hippocrate et lui demande de venir lui rendre visite de nuit, suspendu à une corde. Son plan qui consiste à l'enfermer dans un panier destiné aux malfrats réussit, et, le lendemain, Hippocrate est découvert suspendu dans le panier de l'infamie. Cependant le physicien ne consent pas à avouer comment il s'est retrouvé dans une telle posture. C'est alors que la Gauloise décide de peindre la scène pour l'expliciter. L'imposture d'Hippocrate est alors dévoilée au grand jour et les statues à son effigie sont détruites.

Dans la première scène de séduction, l'enjeu tourne essentiellement autour d'une tension entre vision et parole. Hippocrate, lors de la première aventure, est trahi par son regard ; dans la seconde, c'est sa parole qui le trahit. La première apparition de la Gauloise place la scène sous le signe du mépris. La jeune femme met en doute le pouvoir thaumaturgique d'Hippocrate et dénonce son imposture. Or « *Ceste parole dist la dame de Ypocras et fu recorder devant l'empereor et fu tant dite amont et aval que Ypocras le sot, si en ot mout grant desdeing.* » (*ESG* §551)

La vérité énoncée par la jeune femme est donc une vérité qui dérange, car elle remet en question ce qui fonde la renommée du personnage. Cependant, Hippocrate, pour démentir les propos de la Gauloise, tient à la voir. Et c'est justement cette vision qui le poussera à sa perte

Si se prist garde qe cele estoit de plus merveilleuse biauté que fame qu'il eüst onques mes veüe. Si chaï maintenant en fole pensee de lui, a ce qu'il n'ot onques feme amee. Lors se retorna devers li por veoir la mielz qu'il ne l'avoit veüe, si la comença a regarder. Et en ce que il la regardoit mielz et mielz, si en estoit surpris et angoisseus plus et plus i mist si outreement sa penssee que il n'en puet son cuer oster en nule maniere. (*ESG* §552)

Ce passage qui marque la chute du personnage à cause de son regard porté sur les tentations corporelles n'est pas sans rappeler les scènes de tentation diabolique, où le regard

---

<sup>1</sup> Sur l'analogie entre le personnage d'Hippocrate et de Saint Simon, voir M.C Bracconi-Giordano «Le merveilleux chrétien dans les écrits apocryphes chrétiens et dans *l'Estoire del Saint Graal* : éléments de comparaison.» *"Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees"*, *Hommage à Francis Dubost*, études recueillies par F. Gingras, F. Laurent, F. Le Nan et J.R. Valette. Paris: Champion, 2005 p. 97.



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

est accaparé par les merveilles que présentent les jeunes femmes sur les nefes ; or les héros du Graal ne sont pas dupes, contrairement à Hippocrate, qui lui, n'a pas la foi qui l'empêcherait de succomber. L'évolution du personnage est remarquable si l'on compare sa première réaction dédaigneuse à l'encontre de la Gauloise quand il a pris connaissance de ses paroles accusatrices, puis après l'avoir rencontrée, son animosité se transforme en une confiance aveugle, provoquée par l'amour.

Qant il oï que la dame li disoit que volentiers feroit sa volenté se ele en venoit en liu, si cuida que ele le deïst de buen cuer, mes non faisoit, car ele ne baoit fors a lui trichier et a faire honte voiant le pueple.(ESG §554)

Cependant, ce que la jeune femme n'arrive pas à obtenir, la dénonciation de l'imposture d'Hippocrate, elle l'obtiendra par le biais de l'image-témoin, qui, non seulement explicite un fait tel qu'il s'est véritablement passé, mais en plus parvient à démontrer la fausseté d'Hippocrate et l'inutilité des idoles qui lui sont consacrées. En effet, le philosophe s'adonne d'abord à la mystification :

Et qant il sovient a Ypocras qe il a einzi esté honiz par une dame, si n'a tant de cuer que il le regehisce, einz dist qu'il ne set qui il l'i mist ne en quel maniere il i fu mis. « Non ? fait li empereres. Si n'en savez rien ?- Sire, non, fist-il.- Et des qant, fet il empereres, i fustes vos mis ?- Sire, fait il, ge ne sai. (ESG §561)

Et dès qu'il voit le tableau, autrement dit, la preuve explicite de ce qui lui est vraiment arrivé, il avoue finalement la vérité. Nous passons donc de la mystification : la parole fausse à l'aveu : la parole vraie. Ce passage se fait par le truchement de l'image qui, si elle reste un moyen de communication visuel, provoque le parler vrai en confondant le mensonger :

Au matin, qant li empereres fu levez et il regarda la table, si demande a Ypocras, qui devant lui estoit, que ce pooit senefier. « Sire, dist Ypocras, vos i poez veoir et apercevoir ma honte et ma desenor. (ESG§563)

Le fait que la jeune femme ait choisit ce moyen de communication figuratif au lieu de la parole, rappelle sans doute que l'impact visuel est toujours plus important que n'importe quelle parole. Selon Mireille Séguy :

L'image peut être aussi le substitut d'un récit, c'est précisément le cas du tableau conçu par la Gauloise pour servir de contredit à la statue d'Hippocrate ; si la

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

spécificité de l'image est bien alors prise en compte, c'est pour être immédiatement absorbée par une histoire dont elle témoigne et dont elle vient garantir la validité<sup>1</sup>.

Dans *l'Estoire*, il est d'usage que le miracle prenne la place de la parole prédicative quand le personnage tarde à croire. Cependant, dans ce passage, le tableau adopte la technique picturale de la mise en abyme. La scène peinte dédouble celle que l'on vient de lire et se transforme en un *analogon* prétexte au dévoilement. La duplication de la scène lève le voile et met au grand jour ce qui était resté caché au public, mais révélé au lecteur, dans les profondeurs de la nuit. La levée du jour procède de l'esthétique du dévoilement, comme au lendemain des scènes de crime. Or nous assistons à une double révélation. La première est la découverte d'Hippocrate dans le panier au lendemain de l'aventure, découverte suivie du silence sur la vérité de ce qui est vraiment arrivé. La seconde est la découverte du tableau qui vient expliquer aux Romains la vérité de ce qui s'est vraiment passé. Hippocrate est de ce fait démystifié aux yeux de tous. Mireille Séguy remarque au sujet du rôle d'authentification de l'image que :

Si comme nous l'avons montré, la statue comme le panneau peint jouent sur les effets de similitude qu'ils présentent avec leur modèle (à chaque fois, l'image est la plus ressemblante possible), cette similitude vise dans un cas à identifier la personne d'Hippocrate à sa représentation, et, dans l'autre cas, à authentifier une histoire grâce à sa représentation. Autrement dit, là où l'idole est strictement auto-référentielle, l'image-témoin se veut seconde par rapport à l'histoire qu'elle représente<sup>2</sup>.

Cette image comme l'affirme la Gauloise à une vertu aléthéique: si la statue mystifie le peuple, jusqu'à faire d'Hippocrate un dieu, l'image le démystifie et cause sa honte. Ainsi la jeune femme affirme :

« Certes, sire, ele puet bien estre osee, se vos volez, mes ele est mielz digne que ele soit el regart et en la veüe de ceus de Rome que cele autre ymage, car onques la chose n'avint si veraïement come li ymages le tesmoigne [...] . Mais en cez ymages qui sunt en ceste table painz n'a se verité non, car tot ainsi come il avint i est la chose portraite. Et demandez a Ypocras meesmes, se ce est voirs. » (*ESG* §563)

La vision est de ce fait, la porte d'accès à la connaissance, à travers la transposition d'un procès qui a vraiment eu lieu et sa fixation dans le temps à travers la peinture. L'image est

---

<sup>1</sup>M.Séguy « Hippocrate victime des images, à propos d'un épisode déconcertant de *l'Estoire del Saint Graal* », op.cit. p.463.

<sup>2</sup>*Ibid.* p. 455.

donc une tentative de réitération d'un acte caché, qui ne peut être dénoncé par la parole, car, comme nous l'avions vu, la dénonciation de l'imposture de la part de la jeune femme s'est soldée par un échec quand elle s'est contentée de le faire oralement. Mireille Séguy<sup>1</sup> opère une distinction entre l'image-idole (la statue d'Hippocrate) et l'image-témoin (le tableau) et remarque à ce sujet que cette distinction trouverait des « fondements théoriques dans la défense des images saintes inaugurées par Grégoire le Grand »<sup>2</sup>. Jean Claude Schmitt<sup>3</sup> commente ainsi la lettre de Grégoire le Grand à l'évêque iconoclaste Serenus de Marseille écrite en l'an 600 et qui insiste sur le rapport écriture et image :

La fonction de l'image est définie par référence à un genre de littérature écrite, l'histoire, ou plus précisément, *l'historia*, l'histoire sainte, celle de la vie et de la mort du Christ et des saints martyrs. Cette histoire doit être peinte (*depingi historias*) pour devenir l'histoire figurée en peinture (*picturae historia*) offerte à la vue (*visio historiae, ex visione rei gestae*). Surtout la perception de cette image est entièrement pensée sur le mode de la lecture d'un texte écrit ; cette « lecture » de l'image est le propre de ceux, qui, justement, ne savent pas lire les textes, les illiterati, dont le pape souligne à quel point ils sont simples (*idiotae, imperitus populus*) et restent proches du paganisme (*gentes*).

L'image que présente la Gauloise a donc une fonction didactique puisque la vision dote son témoignage d'une plus grande crédibilité. Par conséquent, dans cet épisode, le croire est tributaire du voir. Le fait que la jeune femme insiste sur l'exigence d'ôter les statues, suppose que le fait même d'élever une statue<sup>4</sup> en l'honneur d'Hippocrate le déifie et le sanctifie en le mettant au dessus de tout soupçon. Tout personnage mythifié devient intouchable, d'autant plus que le roi insiste sur le fait que personne ne touche aux statues « *li empereres dist que il ne voloit pas que jamais fussent cil dui ymage remus de celui leu ou il estoient mis* »

---

<sup>1</sup> «Le tableau, significativement placé en face de la statue d'Hippocrate, joue précisément le rôle d'un miroir où le reflet de la gloire vient se déformer pour laisser apparaître son envers exact, le déshonneur, cette déformation venant désigner l'imposture du médecin. L'image fabriquée par la gauloise, reflet inversé de la statue, fait ainsi voler en éclats le mouvement spéculaire d'auto-référentialité qui constitue l'essence même de l'idole. Les démentis successifs qui lui sont opposés apparentent ainsi clairement la statue d'Hippocrate aux nombreuses idoles détruites dans le récit pour que leur soit substituée la vraie foi chrétienne. » M. Séguy, « Hippocrate victime des images, à propos d'un épisode déconcertant de *l'Estoire del Saint Graal* », op.cit.p.453

<sup>2</sup>*Ibid.* p 456.

<sup>3</sup> J.C. Schmitt, *Le corps des images*, Paris, Gallimard, 2002 p.102

<sup>4</sup> Sur l'apparition des statues non animées dans la littérature arthurienne voir l'article de A.C Van Coolput, « Sur quelques sculptures anthropomorphes dans les romans arthuriens en prose » in *Romania*, Tome 108, 1987, pp.254-267

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

(ESG§548). Mais la fausseté même du personnage est manifeste à travers le fait que tout le monde se met à l'adorer, ce qui fait de lui une idole et par conséquent un faux dieu, qui, par son imposture, prend la place du véritable dieu :

Si fist tant en pou de terme par sa fisique que li povre home, qui assez estoient idiot et non sachant, l'apeloient « demi deu », et li autre, qui totevoies estoient mielz letré, l'apeloient « le sovereign des sages » por le grant sens qu'il trovoient en lui ; et por ce firent il a la figure de lui si grant henor come se ce fust la figure d'un de lor dex ». (ESG §549)

Or *l'Estoire* ne cesse d'opposer l'idolâtrie à l'adoration, et tente une déconstruction des anciennes croyances à force de paraboles et d'image. Le langage métaphorique et analogique est omniprésent dans les deux romans. Le langage imagé tente de supplanter une image idolâtre ancrée par le désir d'une manifestation visible du dieu adorée. Si nous comparons les manifestations du dieu chrétien et celles des idoles, nous remarquons que le dieu chrétien procède d'une esthétique de l'invisible que seule la parole d'élucidation peut expliquer. En effet, il n'apparaît jamais aux personnages que deux manières ; soit par un procédé métonymique: la voix, la main, l'éclair, le tonnerre, etc., soit par l'envoi de messagers, de visions codées, ou dans le cadre ritualisé des cérémonies liturgiques célébrées autour du Graal, et auxquelles peuvent assister les élus.

Les dieux païens par contre, ne demandent nullement un grand effort de perception ; leur présence se limite à une représentation terrestre qui est figurée dans la première aventure par une statue, « *une grant figure d'or et haute, en figure d'ome semblable au plus que l'en pot en la forme d'Ypocras* » (ESG §548), et dans la seconde aventure par Hippocrate lui-même qui est pris pour un dieu par le peuple persan après avoir guéri le fils du roi Antoine.

Et Ypocras s'entremist en tel maniere del vallet qu'il fu toz seins et toz haitiez a l'endemain, si qe toz li pueples dist erramment que Ypocras l'avoit fait venir de mort a vie et distrent entr'els que Ypocras ne devoit pas estre apelez hom mes pareill a deu. (ESG §568)

Dans cette seconde aventure, la parole joue un rôle primordial dans la déchéance du personnage. Encore une fois, poussé par ses instincts, Hippocrate fera en sorte d'épouser contre son gré, la fille du roi de Sur. Ce qui est notable dans cet épisode est qu'Hippocrate, déifié et sanctifié grâce à sa science et à sa sagesse, succombe aux machinations d'une jeune femme de douze ans. Nous ne reviendrons pas sur la veine biblique de la femme traîtresse

dont la plus illustre est sans doute Dalila à qui Samson s'est confié, aveuglé par l'amour, ou encore celle de Salomon qui se plaint de la ruse féminine dans l'épisode de *l'Arbre de Vie*. Selon Ferdinand Lot :

C'est surtout la mésaventure tragique d'Hippocrate, longuement racontée dans *l'Estoire*, qui illustre, dans notre roman, la redoutable puissance de ce sexe. Se rappeler encore l'« enserrement » de Merlin par Niniane (La dame du Lac) au début du Lancelot propre. Cependant, il faut remarquer, qu'ici comme ailleurs (voir le lai d'Aristote), le sage n'est « engigné » que parce qu'il se laisse trop facilement prendre au piège de sa propre concupiscence. La vraie morale de toutes ces histoires devrait donc être celle-ci : tous les hommes, même les plus sages- ou réputés tels- sont faibles devant la tentation.<sup>1</sup>

Dans cette aventure, la confession d'Hippocrate est une parole en trop. S'il avait fait l'économie de ses mots, il ne serait pas mort. La jeune femme observe la coupe dans laquelle elle avait mis du poison et se demande pourquoi Hippocrate n'a pas succombé :

Lors prist la cope, si la comença mout a regarder. Et Ypocras, qui a ce ne pensoit mie, li demanda por coi ele la regardoit si. « Je l'esgart, fist ele, por ce que ele me semble bele et trop riche. – Certes, dame, fist-il, vos la poez regarder por si riche, qu'il n'i a el monde roi qui la peüst elligier, car ele a en soi si grant vertu que, se vos l'empliez de venim, li venins i perdrait si del tot sa force que vos le porriez tot boivre, ja mal ne vos feroit. » Qant ele oï la vertu de la cope, ele sot maintenant que par ce estoit il rescous de mort, si fu mout dolente de ce qu'il estoit ainsi eschapez par tel maniere. (ESG§ 573)

C'est encore une fois autour du regard que la parole s'organise dans cette scène. La coupe s'offre ainsi comme un symbole ambivalent de la perte et du salut d'Hippocrate et qui appelle à être questionné. La parole pernicieuse de la jeune fille est le modèle de la *male langue*, puisqu'elle ne regarde pas la coupe pour admirer sa beauté mais pour comprendre pourquoi le venin n'a pas eu d'effet. Car s'il est savant, Hippocrate « *qui a ce ne pensoit mie* », n'est que très peu paré contre la ruse féminine. Cependant, paradoxalement, ce n'est pas la jeune femme qui pose des questions sur la nature et les vertus de la coupe. Pour ne pas se trahir face à l'objet sur lequel porte son intérêt, sa stratégie consiste à laisser son mari – dont l'orgueil n'est plus à prouver – lui faire part de « *la grant vertu* » de la coupe que nul roi au monde « *la peüst elligier* ». Le médecin est pour la deuxième fois victime de son orgueil ; dans les deux cas, c'est la femme qui est à l'origine de sa punition. La première fois, la Gauloise appelle à la

---

<sup>1</sup> F. LOT, *Etude sur le Lancelot en prose* op.cit., note de bas de page 1p.427

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

destruction des idoles dressées à tort à l'effigie du médecin pseudo-résurrecteur, en montrant les tableaux représentant la vérité au sujet de l'épisode du panier, ce qui aboutit à la reconnaissance de son imposture. Dans le second passage, c'est la fierté d'être le seul à posséder la coupe-talisman qui est à l'origine de sa destruction. Là un défaut de parole, ici une parole en trop. La destruction des statues préfigure ainsi la destruction effective du maître *des fisiciens* en transformant un objet salvateur en objet morbide par la seule vertu des mots. Privé de son objet talisman dont il a partagé le secret, Hippocrate provoque sa propre perte. Cette veine de l'objet magique qui perd ses vertus une fois son secret dévoilé n'est d'ailleurs pas nouvelle, c'est un des motifs récurrents dans les contes.

Ce n'est donc pas tant l'acharnement de la jeune femme à découvrir le secret d'Hippocrate qui occasionne la mort du philosophe, mais la crédulité d'un homme épris qui se fait prendre deux fois. Le péché d'orgueil se greffe ainsi à celui de l'envie, voire à celui de la luxure. En ce sens, l'épithaphe et l'inscription faites sur la statue d'Hippocrate sont assez révélatrices de l'imposture du personnage<sup>1</sup>

Sur la statue nous pouvons lire : «*Ce est Ypocras, li souverains des philosophes, qui par le sens de clergie fist venir de mort a vie a Rome le neveu Auguste, l'empereor, celui meesmes dont la figure est dejoste lui*» (ESG § 548). L'épithaphe mentionne ceci : «*Ci gist Ypocras, li souverains des fisiciens, qui par l'engin de sa feme reçut mort et fu ci aportez par Antoine, lo roi Persse* » (ESG §544).

Statue	li souverain des philosophes	qui par le sens de clergie fist venir de mort a vie	Donner la vie = prétend avoir ressuscité l'enfant
Epithaphe	li souverains des fisiciens	par l'engin de sa feme reçut mort	Recevoir la mort= il ne peut lui-même ressusciter.

<sup>1</sup>«Un trait saillant qui les caractérise toutes [les épithaphe] – sauf celles d'Arthur – est la description de la cause du trépas. Ce procédé donne aux épithaphe un pouvoir évocateur qui ressemble à celui des reliques proprement dites. Loin de figurer comme des témoignages passifs d'un passé tombé dans l'oubli, les inscriptions funèbres communiquent une nouvelle qui ne manque pas de bouleverser au moins un personnage du roman. »R. Hartman : *La quête et la croisade*, op.cit. p 121

La première inscription veut être un témoignage de la grandeur d'Hippocrate, qui se croit tellement puissant qu'il pense pouvoir rivaliser avec Jésus Christ en Galilée. Or la force d'Hippocrate réside essentiellement dans le fait d'avoir pu redonner la vie, en prétendant ressusciter l'enfant grâce à sa *clergie*. Cependant, l'épithaphe révèle sa vraie nature, en reconnaissant clairement la faiblesse du *soverains des fisiciens* face à *l'engin* de la femme. Nous passons donc d'un personnage actif qui *fist venir de mort a vie*, à un personnage passif qui *reçut* la mort. Si le premier procès est caractérisé par la dynamique de l'action (*de ...a* qui renvoie au mouvement), le second quant à lui annonce la passivité par la structure même de l'énoncé (le complément d'agent *par l'engin*).

Or la question qui se pose et qui trouve doublement sa réponse dans le texte est : comment un personnage qui parvient à redonner la vie, ne peut-il lui-même ressusciter ? La première à avoir dénoncé l'imposture est, comme nous l'avons indiqué précédemment, la Gauloise en procédant à une démonstration visuelle mimétique. La seconde dénonciation, quant à elle, réside dans le fait que la mort d'Hippocrate empoisonné prouve son impuissance aux yeux de tous. Le tombeau est la preuve visible qu'il est bel et bien mort contrairement à Jésus Crist qui lui, a ressuscité le troisième jour et dont le corps a disparu laissant un tombeau vide.

La femme, dans cet épisode, ne joue pas qu'un rôle négatif puisque c'est de son côté que se situe la vérité. Même si la façon de la démontrer reste assez contestable, c'est elle qui a pour mission de transmettre le message. Dans l'épisode de l'*Arbre de Vie* que nous allons analyser, le rôle positif de la transmission féminine n'en est que plus explicite, étant donné que nous remontons à Eve, la première messagère, grâce à la valeur testimoniale du rameau de l'*Arbre de Vie*, puis à la femme de Salomon qui prend la décision de construire la nef et enfin la sœur de Perceval qui dévoilera ce qui s'est passé sur cette nef.

### 2.3 La légende de l'Arbre de Vie

---

Dans la *Queste del saint Graal*, L'épisode de la *Légende de l'Arbre de Vie* (§253-270) s'organise en trois séquences narratives : l'aventure des trois élus sur la nef, l'aventure d'Eve et l'aventure de Salomon.

Après s'être retrouvés sur une nef, les trois élus du Graal, Bohort, Perceval et Galaad sont



poussés au gré des vents vers un nouvel endroit hautement symbolique, la nef de Salomon. Ce qui est caractéristique de cet épisode, c'est que le changement de lieu ne se fait pas de la voie maritime à la voie terrestre. L'aventure se poursuit en mer, mais la nef doit changer, ce qui accentue la symbolique et l'importance de la nef de Salomon<sup>1</sup> qui devient un espace connoté et sanctifié, se démarquant de la nef sur laquelle se trouvent encore les trois personnages et la sœur de Perceval. La jeune fille elle-même souligne : « *Biau signor, fet la pucele, en cele nef la est l'aventure por quoi Nostres Sires vos a toz trois ci assemblé, si vos en covient oissir hors de ceste nef et aler la* » (QSG §244). Ce changement d'espace marque une nouvelle étape dans l'aventure mystique des héros du Graal, dans la mesure où il est le prétexte à une régression chronologique qui remonte à la Genèse.

Cet épisode de part sa complexité générique et narrative, a suscité une abondante critique. C'est ainsi qu'Albert Pauphilet renvoie la légende de *l'Arbre de Vie* au récit apocryphe de la légende de *l'Arbre de la Croix* qu'il place en appendice<sup>2</sup>. Emmanuèle Baumgartner quant à elle voit dans cette légende des trois fuseaux « *une symbolique du devenir du temps à la représentation de la Trinité*<sup>3</sup> ». J. Looper pour sa part a analysé le motif de la réhabilitation de la femme. Selon lui, l'histoire des trois fuseaux retracerait de génération en génération une culture :

Par ces fuseaux, qui constituent un point focal de ce récit alternatif des origines, les femmes tissent une trame sémantique complexe, soulignant la dimension créatrice, perpétratrice de la femme, et assumant la culture d'après la faute. De ce fait, l'histoire des trois fuseaux contraste fortement avec le modèle social patrilinéaire représenté par le cheminement de Galaad, qui souligne la part masculine dans la fondation et la perpétuation des familles, et dans l'activité la plus représentative de la Vulgate, la quête du Graal. Cette histoire constitue une réponse vigoureuse au modèle tel qu'il a été développé dans *l'Estoire* et dans la *Queste*. Elle constitue un moment

---

<sup>1</sup> Cependant, l'intervention du roi et de la reine se borne seulement à transmettre un sens littéral sans prétendre octroyer à la nef une *senefiance* que se chargera d'expliciter l'inscription. Michelle Szkilnik remarque au sujet de l'appropriation de la nef par Dieu, que *l'intervention divine donne sa signification à la construction*. Salomon s'adressant à sa femme après l'achèvement de la construction lui dit : « *Feme, merveilles as fet, car se tuit cil del monde estoient ci, ne savroient il deviser la senefiance de ceste nef se Nostre Sires ne lor devisoit et enseignoit, ne tu meisme, qui l'as fete, ne sez qu'ele senefie. Ne ja por chose que j'aie fet, ne tu, ne savra li chevaliers que j'aie oï noveles de lui, se Nostre Sire n'i met conseil.* » (QSG §269)

<sup>2</sup> A. Pauphilet, *Etude sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. p.145, *La Légende de l'Arbre de Vie*, pp. 197-203 en Appendice

<sup>3</sup> E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, Paris, S.E.D.E.S et C.D.U. réunis, Bibliothèque du Moyen Age, 1981. p.136



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

critique, qui oblige le lecteur à réexaminer la quête destinée à réformer la culture arthurienne. Les auteurs présentent ici une description du développement historique après la chute qui contraste nettement avec les horizons moralisés de la quête du Graal.<sup>1</sup>

Philippe Walter a rapproché la *Légende de l'Arbre de Vie* du mythe de Pyrame et de Thisbé que l'on retrouve chez Ovide. Selon lui :

si le mythe de Pyrame et de Thisbé apparaît comme un récit étiologique sur l'origine du mûrier, la légende de l'*Arbre de Vie* dans la Quête pourrait bien se présenter comme un récit étiologique sur l'origine des pommiers et des pommeraies en tant que lieu initiatique de l'autre monde. La légende racontée dans la *Quête* figure un mythe initiatique préparant la révélation de Sarras et reliant les thèmes associés à l'imaginaire de la virginité omniprésent dans le roman.<sup>2</sup>

*La Queste del Saint Graal* ne mentionne pas la nature de l'arbre. Philippe Walter crée un rapprochement entre la nef de Salomon et la légende de l'*Arbre de Vie* des traditions celtiques et bibliques et renvoie cet arbre au pommier<sup>3</sup> qui devient tour à tour blanc, puis vert et enfin rouge et offre des fruits de la même couleur. Alexandre Leupin a, quant à lui, analysé la généalogie de Galaad:

Entre le "rainsel" paradisiaque et le "merrein" de l'*Arbre de Vie*, les coupures répétées n'ont pas seulement décuplé leur violence ; elles ont aussi produit une dérivation métaphorique : nous passons d'une efflorescence miraculeuse, qui est aussi figure de l'héritage, à la transmission du message dans l'arbre proprement généalogique. Là encore ce qui est en jeu, c'est la racination du lignage en terre pseudo-biblique. »<sup>4</sup>

Richard Hartman, pour sa part, considère la nef comme « un symbole de la croisade »<sup>5</sup>. Or, ce qui nous intéresse, dans l'optique qui est la notre, est de démontrer l'ambivalence de la figure féminine que cette séquence annonce et qui sera confirmée à la suite du texte, quand le récit

---

<sup>1</sup> J. Looper, « Genre, Généalogie » op.cit pp. 231-232. Voir deuxième partie, chapitre II : *Les langues et la quête des origines, II-Généalogie et étymologie*.

<sup>2</sup> Ph.Walter, *Galaad, le Pommier et le Graal*, op.cit. p.156

<sup>3</sup> «Ainsi donc, la légende de l'Arbre de Vie tourne autour d'un mot absent : le pommier. Ce mot semble avoir été dissimulé consciemment et rester à l'arrière plan d'un texte qui ne cesse d'en reprendre les intuitions mythiques. » *Ibid.* p.167

<sup>4</sup> Alexandre Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. p.62

<sup>5</sup>« (...) le mot latin *arca*, associé en même temps à l'arche de l'alliance, et à l'arche de Noé, est un synonyme de *navis*, qui donne nef. Ainsi, le vaisseau construit par Salomon qui transporte les élus à Sarras était-il l'*Ecclesia-arca*, l'Eglise représentée comme une nef *in via migrationis*, qui vogue à travers cette vie, vers le Jugement Dernier. A cet exemple, il faut ajouter une dernière image de la nef, le cap mis sur l'Orient, celle de la cathédrale gothique. » R. Hartman, *La quête et la croisade*, op.cit., 1977 p.111

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

revient à *sa droite voie*.

Il apparaît ainsi que la *Légende de l'Arbre de Vie* met en scène « *Eve la pecheresse, la premiere feme*. » (*QSG* §253). Affubler la première femme de l'épithète pécheresse est un lieu commun de la littérature et renvoie à l'intérieur du récit à ce passage où l'ermite dévoile à Lancelot la nature profonde de ses péchés.

Mes quant li enemis qui primes fist home pechier et le mena a dampnacion, te vit si garni et si covert de totes parz, si dota qu'il ne te poist sorprendre en nule maniere.[...]. Lors s'apensa en mainte maniere coment il te porroit decevoir, tant que au derreein li fu avis qu'il te porroit plus tost mener par feme que par autre chose a pechier mortelment, et dist que li premiers peres avoit esté deceu par feme et Salemons li plus sages de toz les terriens et Sanson fortin li plus fors de toz homes, et Absalon li filz David qui fu li plus biax hom del siecle. « Et puis, fist il, que tuit [cil] en ont esté veincu et honi, il ne me semble pas que ciz enfés poïsse durer. (*QSG* §152)

De tous les péchés de l'homme, la tentation charnelle est la plus importante. Ainsi, le moyen le plus certain de faire succomber un homme est d'utiliser la femme.. Guenièvre est la seule faille de Lancelot, la seule fêlure qui le suit tout au long de la quête ; aussi finit-elle par le faire capituler en lui faisant quitter l'aventure mystique. Cependant, selon l'ermite, ce n'est pas autant l'attitude de chevalier qui est à blâmer que celle de la reine qui se met la première à séduire le chevalier. Lancelot, n'est que la victime des manœuvres diaboliques. Par conséquent, le péché n'est pas volontaire mais il est le résultat d'une machination qui remet en cause l'intelligence du chevalier et aveugle son esprit, comme Adam ou Hippocrate dans *l'Etoire del Saint Graal*

« Et lors entra li anemis en la roine Guinievere qui ne s'estoit pas veraieement fete confesse puis que ele estoit primes venue en mariage, et l'esmut a ce qu'ele te regardoit molt volontiers tant com tu demoras en son ostel, le jor que tu fus chevalier. Et quant tu veis qu'ele te regarda, si i pensas ; et en cel pensé te feri li enemis d'un de ses darz a descovert, si durement qu'il te fist tot chanceler » (*QSG* §153)

Cependant, le texte ne s'arrête pas à cette vision univoque de la femme, loin s'en faut, car Eve, participe inconsciemment à l'aventure biblique, en gardant en main le « rainsel », remembrance du jardin d'Eden. C'est ensuite la femme de Salomon qui a eu l'idée de transmettre le message à travers une nef. Enfin, c'est la sœur de Perceval qui se chargera d'expliquer aux élus, les significations des messages de l'épée mais aussi les aventures qui sont advenues entre le temps de la construction de la nef et celui de sa découverte finale par

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

les élus. Par conséquent, la femme n'est nullement écartée de la quête du Graal, mais elle y participe activement d'une manière indirecte : en envoyant des messages à l'adresse des élus à travers le temps ou en saturant le passé narratif de la quête. La présence de la sœur de Perceval dans l'accomplissement de la quête est, en ce sens, assez significatif puisque c'est elle qui vient chercher le jeune homme pour lui montrer « *la plus haute aventure que onques chevalier veist.* » (QSG § 241). Ce désir de montrer, cette thématique du regard est une caractéristique fondamentale des figures féminines du roman, depuis Eve jusqu'à la sœur de Perceval.

En effet, Eve la première, a *vu* le fruit, ensuite elle et Adam, *virent* qu'ils étaient nus. La vision signifie donc l'accès à la connaissance et le regard figure une prise de conscience de soi et de son corps. Or tout le roman procède d'une esthétique du regard gnostique, voie à la connaissance, qui supprime très souvent la parole, aussi bien lors des *demonstrances* du Graal, que dans les scènes de conversions de *l'Estoire*, ou encore dans cet épisode où c'est la nef elle-même et la présence des trois rameaux qui poussent les élus à se poser des questions sur son origine, dont ils trouveront une réponse dans le *brief*. Il apparaît ainsi que la vision aussi bien que l'écriture sont une voie d'accès au savoir puisque c'est sur le *brief* que les héros trouvent écrite l'histoire de la nef :

Et quant il les orent assez esgardé, si lievent le drap et voient desoz la corone d'or et desoz la corone une aumoniere molt riche par senblant. Et Perceval le prent, si l'ovre, et trove .i. brief dedenz. Et quant li autre le voient, si dient que, se Deu plest, ciz briés lor enseignera et fera certain de la nef, dom ele vint et qui la fist fere premierement.(QSG §271)

La *Queste* ne dit pas comment le *brief* est apparu sur la nef, *l'Estoire*, par contre, raconte comment Salomon décida de tout mettre par écrit pour transmettre son message à ses descendants :

Lors fist Salemon un brief por metre en la neff et escrist el comencement del brief, ausi come se ce fust l'entente de sa raison : « Os tu ! chevaliers beneïreus qui seras fin de mon lignage. Se tu veuz vivre en pes et come sages, si te garde sor totes choses d'engin de feme, qar il n'est riens qui tant te puist grever come feme, et, se tu la croiz, ne sens ne proece ne chevalerie ne te garantiront que tu ne soies en la fin honiz. Ce te mande Salemons, por ce que tu t'en gardes en remembrance de lui. » [...] Après escrit la verité de la nef, si come la feme la fist faire, et la richesce de l'espee et del lit et des fuisseax, coment li uns en estoit blans et li autres vermelz et li autres verz sanz peinture nule, ainz estoient de naturel color, si come il avoient esté pris en l'arbre. Et qant il ot escrit le brief, si le mist au chevez del lit, desoz la

corone. (ESG§457)

L'histoire des trois fuseaux, du fait qu'elle a été mise en écrit par la main même de Salomon, authentifie le récit et crée encore une fois un réseau symbolique entre le passé et le présent : celui de l'Ancien Testament qui représente l'ancienne loi et celui de la Nouvelle Alliance du Nouveau Testament. Si par le passé, aussi bien Adam, Hippocrate que Salomon ont été trompés par la ruse de la femme, le chevalier élu est, quant à lui, exempt de toute tentation. Il instaure, de ce fait, un nouveau rapport au corps, que l'on retrouvait dans l'ascétisme christique et que l'on découvre dans cette fiction profane qui tente par tous les moyens de se donner une légitimité historico-religieuse. Alexandre Leupin remarque à ce sujet que :

Il n'en reste pas moins que, par l'assertion de la racine vétéro-testamentaire, le texte se donne comme ancêtre canonique : en un premier moment, l'arborescence du conte – même fabuleuse – s'ancre dans les Ecritures : la Bible est, à travers les figures de David et de Salomon, le texte originaire, qui permet de reconduire Galaad à une ascendance glorieuse, toujours repérable parce que toujours nommable : le nom de l'ancêtre a ici une fonction apologétique.<sup>1</sup>

Cette nef est aussi bien le symbole de la nouvelle alliance entre ancien et nouveau monde que l'affirmation d'une nouvelle alliance entre l'Homme et la Femme qui transcendent leur relation conflictuelle originelle, pour sceller leur destin afin de préparer la venue de l'élu. A partir du moment où la nef a été découverte par Salomon pour mener les élus vers l'accomplissement des aventures du Graal, il ne sera plus question de la femme pécheresse.

La sœur de Perceval, marque par le sacrifice de sa mort<sup>2</sup>, la fin de la présence de la femme maléfique. C'est ainsi que les chevaliers retournés au château Carcelois s'étonnent de voir que tout est dévasté et que des cadavres jonchent le sol :

Et quant li compaignon voient ceste chose, si dient que voirement est ce esperitel venjance, et dient que ceste chose ne fust ja avenue, se ne fust por apaier l'ire et le corrot au Sauveor del monde. En ce qu'il parloient ainsi, si oïrent une voiz qui lor dist : -C'est la venjance del sanc a la buene pucele, qui ceenz fu expanduz por la terriene garison d'une desloial pecherresse. (QSG §293)

Par son sang, la sœur de Perceval a racheté le péché des autres femmes. De ce fait, celles qui

---

<sup>1</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. p.63

<sup>2</sup>«Dame je sui a la mort venue por la vostre garison. Por Deu, priez por moi, car je sui a ma fin. »(QSG §288)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

pourraient renvoyer à Eve la tentatrice sont écartées, les chrétiennes quant à elles, auront le droit de continuer l'aventure, et la seule jeune femme que l'on retrouve vers la fin, est la nièce du roi Pellés, descendante du lignage sacré des gardiens du Graal, qui a remplacé la mère de Galaad pour porter le Graal.

La *Légende de l'Arbre de Vie* est l'un des rares passages où l'on perçoit une évolution de la représentation féminine ; celle-ci commence par la chute de l'homme à travers Eve et se termine par le salut, à travers la sœur de Perceval. Ainsi la femme joue un rôle positif déterminant dans l'aventure, car elle ne représente pas seulement l'ennemie mais l'alliée grâce à qui la mission religieuse pourra être menée à bien. Myrrha Lot Borodine voit dans ce passage une « rédemption de la femme <sup>1</sup> ». En effet, cet épisode est une réhabilitation de la femme aussi bien grâce à Eve qui eut l'idée de ramener un rameau de cet arbre, que par la femme de Salomon qui met sa ruse au service de Dieu, que la sœur de Perceval, qui offre ses cheveux pour fabriquer le baudrier de l'épée de David et qui finit par offrir son sang pour guérir la princesse lépreuse <sup>2</sup>.

## Conclusion

L'hétérogénéité des récits dont nous venons de faire l'analyse n'est à notre sens qu'apparente. Ces récits imbriqués présentent la particularité de renvoyer à la trame principale, grâce à une structure analogique. La légende de Pompée, l'histoire d'Hippocrate et la *Légende de l'Arbre de Vie* relèvent du motif spéculaire dans leur rapport avec le reste du texte. Cependant, la *Légende de l'Arbre de Vie*, contrairement aux épisodes de Pompée et de d'Hippocrate dans *l'Estoire*, explicite ses ramifications archéologiques avec le roman. Selon Michaela Voicu :

le parcours terrestre, caractéristique du chevalier errant, est remplacé par la navigation, symbole de l'aventure spirituelle, mais orientée elle aussi vers le passé, signalé par la nef de Salomon et la légende de l'*Arbre de Vie* de même que le retour du Graal « à l'origine ». La quête se joue désormais dans un espace autre, à l'autre bout du monde ou dans l'âme de chacun <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris, Nizet 1979, p.134-158

<sup>2</sup> Nous reviendrons plus amplement sur le rôle joué par la femme dans la troisième partie

<sup>3</sup> M. Voicu « "Serjanz de Dieu" ou "Serjanz au Deable" : l'homme et ses (nouvelles) limites dans *le Lancelot-Graal* » in *Entre l'ange et la bête, l'homme et ses limites au Moyen Age*, études réunies par M.-E. Bély, J.-R. Valette et J.-C. Vallecalle, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2003(pp.19-36) p.29

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le motif de la *translatio* du Graal s'inscrit ainsi en aval de celui de la *translatio* du rameau de l'arbre du paradis. La valeur testimoniale de ces reliques religieuses réactive les messages par le procédé de la duplication. Le motif spéculaire crée une dilatation sémantique qui se situe dans la reproduction quasi mimétique entre les courts récits et le texte principal. Ainsi, le motif de *l'engin* de la femme et sa réhabilitation trouve des correspondances avec les héroïnes principales des romans. Cette mise en abyme fictionnelle repose sur une diachronie qui s'étend des premiers temps de la Genèse à la fin des aventures du royaume arthurien, embrassant ainsi une temporalité hétérogène qui oscille entre fiction profane et autorité sacrée.

### 3. La Glose et l'accès à la connaissance

---

Depuis les Pères de l'Église, les textes religieux se sont vu accorder des sens multiples dus à leur origine divine. Le recours à l'usage du symbole pour signifier le sacré part d'une insuffisance du signe à exprimer l'ineffable et représente le fondement même de l'herméneutique chrétienne<sup>1</sup>. Henri de Lubac<sup>2</sup>, dans son œuvre monumentale, nous dresse une somme de l'exégèse médiévale qui pourrait être résumée par ce distique attribué à Nicolas de Lyre en 1330 mais dont le véritable auteur serait Augustin de Dacie :

Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
Moralis quid agas, quo tendas anagogia<sup>3</sup>

L'accès au sens, souvent réservé à une minorité d'initiés, est obscurci afin d'en défendre le contenu, car la dimension symbolique voile la parole divine en ne livrant pas sa signification immédiatement<sup>4</sup>. Saint Augustin souligne que les auteurs de livres saints « *se sont exprimés avec une utile et salutaire obscurité en vue d'exercer et en quelque sorte de limer l'esprit des lecteurs, de rompre l'ennui et d'aiguiser le zèle de ceux qui désirent les*

---

<sup>1</sup>Origène fut au II<sup>e</sup> siècle le premier à avoir formulé les doctrines des trois sens de l'écriture (historique, moral et mystique). Saint-Augustin a, pour sa part, adopté la quadruple répartition du sens des Écritures : historique, allégorique, tropologique et anagogique que Cassien a systématisé au V<sup>e</sup> siècle. Thierry de Chartres, Jean de Salisbury et Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin reprirent à leur tour cette théorie des quatre sens. Jean Cassien remarque : « Les quatre figures se trouveront réunies, si bien que la même Jérusalem pourra revêtir quatre acceptions différentes : au sens historique, elle sera la cité des Hébreux ; au sens allégorique, l'Église du Christ ; au sens anagogique, la cité céleste, qui est notre mère à tous ; au sens tropologique, l'âme humaine » Jean Cassien, *XIV<sup>e</sup> Conférence in Conférences*, Paris, Cerf, 1950, (§ 8) voir aussi Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979 p.155

<sup>2</sup>H. de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1959

<sup>3</sup>E. Parmentier remarque au sujet de ce distique que « il n'est pas possible de traduire sans élargir ces formules lapidaires : Le sens littéral (littera) nous indique (docet) ce qui a eu lieu (gesta) ; l'allégorie (allegoria) montre ce que tu crois (quid credas) ; le sens moral (moralis) indique ce que tu dois faire (quid agas) ; le sens anagogique désigne ce qui est à espérer (quo tendas= vers quoi tu tends) E. Parmentier, *L'écriture vive : Interprétations chrétiennes de la Bible*, Paris, Labor et Fides, 2004. p.40.

<sup>4</sup>T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, p 116, voir notamment, le chapitre II

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

*étudier, et de cacher ces passages à l'esprit des impies... »*<sup>1</sup>. Cependant, le recours au sens second pose la problématique de son rapport à la vérité quand il s'agit d'énoncés profanes :

On envisage en effet de façon tout à fait différente le rapport à la vérité dans les deux formes du sens : le sens littéral de l'Écriture se caractérise par sa véridicité (il parle d'événements), tandis que le sens littéral des œuvres littéraires peut recourir au mensonge, à la fiction, ou dire la vérité à travers le voile des fictions<sup>2</sup>.

L'investigation menée à la recherche du sens caché et qui a pour dessein de dévoiler au grand jour le sens d'un texte décrypté, a progressivement soulevé la question de la légitimité de transposer cette technique à d'autres textes que les textes sacrés. Selon Armand Strubel, la multiplication des dictionnaires symboliques et des bestiaires au Moyen Âge eut pour conséquence la banalisation progressive de l'allégorisme : « l'on s'accoutume à traquer le sens caché des choses sans se conformer aux règles strictes de l'exégèse, avec des résultats plus frustes et plus abordables<sup>3</sup> ». La *Queste del Saint Graal* et *l'Estoire del Saint Graal* ne sont pas en reste puisque ces deux romans, de par leur forte aspiration mystique, ne se présentent pas seulement comme une typologie du salut de l'âme, mais ils insèrent au sein même de leur fiction des commentaires herméneutiques qui viennent enrichir le sens de l'œuvre et en orienter le sens commun. Selon Daniel Poirion :

la *Queste* n'est pas la Bible, et les textes de référence religieuse restent en dernière analyse les Évangiles ; mais le roman allégorique remplit lui-même la fonction – les quatre fonctions – de l'exégèse, les situations aventureuses remodelées sur les paraboles chrétiennes, servant d'*exempla* à la glose et au sermon mettant en pratique cette exégèse<sup>4</sup>.

La mise en scène d'interprètes de paroles ou de songes manifeste la diffusion des quatre sens de l'Écriture au domaine profane de la fiction qui traduit un souci pédagogique. La critique a en effet constaté que le roman en prose se prêtait à une visée didactique qui le rapprochait étroitement des catéchismes. M. de Combarieu observe que l'intention didactique de la *Queste* se traduit par l'emploi des allégories et des paraboles :

Pédagogie d'un dévoilement progressif – et bien que nous ayons souligné qu'on ne peut confondre Écriture Sainte et littérature profane, rappelons cependant ici l'Évangile : la parole en « paraboles » ( dans le roman le récit des aventures)

<sup>1</sup> Saint Augustin, *Doctrina Christina*, IV, VIII, 22 . éd. R. P. H. Green. Oxford : Clarendon press, 1995.

<sup>2</sup> A. Strubel, « *Grant senefiance a* » : *Allegorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2002, p.69

<sup>3</sup> *Ibid* p.79

<sup>4</sup> D. Poirion « Semblance du Graal dans la *Queste* » in *Les Chemins de la Queste* , op.cit. p.21



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

s'adresse à ceux qui voient sans voir et entendent sans entendre (Matth.13, 13) ; la parole sans récits interposés (ici, les déchiffrages allégoriques de la *Queste*) à ceux à qui « il est donné de connaître les secrets du royaume des cieux » (Matth., 13, 11) ou, comme le dit le texte, les « secrez dou Graal ». <sup>1</sup>

La *Queste* et *l'Etoire del Saint Graal* mettent en scène cette recherche insatiable d'un sens caché sous le voile de la parole ou de l'image. Les deux œuvres sont parcourues d'une tension constante entre *semblances* et *senefiances*. Charles Méla a mis en évidence ce que le Moyen Age entendait par *senefiance* qui est selon lui : « autre chose qu'un procédé de la rhétorique, elle est au sens étymologique de ce terme, la 'Théorie' du Signe <sup>2</sup> ». Il inscrit le signe dans son rapport au temps passé, celui de la *remembrance*, et du temps futur qui doit se dérouler<sup>3</sup>, rejoignant la théorie d'Emmanuèle Baumgartner qui annonce que la glose aurait une fonction archéologique<sup>4</sup>. Elle observe que l'univers des personnages serait : « l'incarnation, hic et nunc, d'un discours préexistant qui est, globalement, le texte sacré<sup>5</sup> ». J.R.Valette livre une définition des termes *semblance*, *senefiance*, *demonstrance*<sup>6</sup>, *remembrance*, *certifiance* non seulement dans leur rapport au religieux : « tout semble indiquer que les trois premiers termes renvoient à la structure même du signe, dans le rapport que celui-ci entretient avec la chose ; les deux derniers (*remembrance* et *certefiance*) engagent son fonctionnement et posent plus particulièrement la question du *signum sacrum* »<sup>7</sup>, mais aussi sous l'aune de la linguistique moderne :

si l'on devait recourir au vocabulaire de la linguistique saussurienne, il serait aisé de montrer que les mots *semblance*, *senefiance*, *demonstrance* correspondent à ce que Ferdinand de Saussure nomme respectivement *signifiant*, *signifié* et *réfèrent*, à condition toutefois de ne pas figer ces mots mais de les envisager dynamiquement, comme constituant les termes d'une relation<sup>8</sup>.

Armand Strubel envisage la *semblance* dans son rapport à la vérité ; il s'agit ainsi de : « toute réalité qui sous l'apparence fausse ou vraie cache une vérité, un sens inaccessible à la

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu « L'eau et l'aventure dans le cycle *Lancelot-Graal* » pp.159-192, in *D'aventures en aventure*, op.cit. p. 316

<sup>2</sup> C. Méla, *La reine et le Graal*, op.cit. p.148

<sup>3</sup> *Ibid.* p.152-153

<sup>4</sup> E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op.cit. pp.73-107

<sup>5</sup> *Ibid.* p 82

<sup>6</sup> Sur la *senefiance* et *demonstrance* voir J. R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. pp. 280-281

<sup>7</sup> *Ibid.* p 280

<sup>8</sup> *Ibid.* p.281

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

perception, tout ce qui conduit à la *senefiance*<sup>1</sup>».

La glose oscille ainsi entre symbole et signe<sup>2</sup>. Symbole est à prendre dans le sens d'analogie emblématique<sup>3</sup> qui évoque quelque chose d'impossible à percevoir et qui dans la théologie symbolique du Pseudo-Denys<sup>4</sup>, attribué à Denys l'Aéropagyte, est le moyen d'accès à la connaissance de Dieu. Selon Armand Strubel, le lexique médiéval « emploie indifféremment *symbolum* et *allegoria* pour désigner la signification indirecte<sup>5</sup> ». L'usage du mot symbole reste exclusivement théologique :

car symbolum évoque un mode unique de connaissance du sacré, celui qui conduit l'esprit de l'apparence à la réalité divine, par le passage du visible à l'invisible: "symbolum est collatio, idest coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum" selon la formule célèbre d'Hugues de Saint-Victor, qui glose l'étymologie du mot.<sup>6</sup>

Le signe par contre tel que l'a défini Saint Augustin dans le *De doctrina Christina* (II, 1,1) est « une chose qui en plus de l'impression qu'elle produit par les sens, fait venir une autre idée à l'esprit ». Il désigne ainsi une connaissance indirecte en renvoyant à une réalité présentable<sup>7</sup>. Le texte est ainsi parcouru par une tension entre *senefiance* unique et multiplicité des symboles qui peuvent y référer.

D'un point de vue structurel, le processus herméneutique se construit de la même façon dans les deux romans aussi bien du point de vue de l'herméneute que du personnage. L'obscurité d'une parole ou d'une vision concourt à placer le personnage en quête de

---

<sup>1</sup> A. Strubel, *La rose, Renart et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 1989, p.281

<sup>2</sup> « Au sein du binôme augustinien, celui que la tradition a pris l'habitude de nommer la chose-signe, le couple *semblance/démonstration* relèverait donc du pôle constitué par la chose tandis que le rapport *semblance/senefiance*, d'ordre « sémiologique », concernerait le pôle du signe ». *Ibid* p.343

<sup>3</sup> C. Méla remarque ainsi « dans le symbole le sens s'offre en transparence il suffit de mettre en regard la représentation imaginaire et son interprétation morale ou historique pour obtenir une parfaite lisibilité du signe lui-même. », *La reine et le Graal*, op.cit. p.148. A. Strubel passe en revue l'évolution du concept symbole à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle et son opposition au terme allégorie in « *Grant senefiance a* », op.cit, pp.32-33

<sup>4</sup> *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1980.

<sup>5</sup> A. Strubel, « *Grant senefiance a* » op.cit. p.60.

<sup>6</sup> *Ibid*. A. Strubel propose la traduction suivante en note de bas de page « le symbole est le fait de prendre ensemble, c'est à dire l'adaptation des formes visibles à la démonstration de l'invisible ». *Expositio in Hierarchiam Caelestiam*, III, Migne, *Patrologie Latine*, Vol 175 col.960

<sup>7</sup> Pour un aperçu historique de l'évolution de la notion de symbole, voir A. Strubel: « Théories du symbole et la Mentalité symbolique » in « *Grant senefiance a* », op.cit. p.59-66, P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972. pp.121-123

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

*senefiance* dans une situation d'infériorité épistémique conjuguée à une incomplétude religieuse par rapport à l'herméneute qui saura combler la faille du discours ou de l'image qui oscille entre *semblance* explicite et *senefiance* implicite. Ce que l'image dissimule n'est pas pris en charge par l'auteur mais par les personnages divins ou mandatés par Dieu qui se chargent de le dévoiler sous une forme dialoguée. « Le texte et le métatexte sont mis en continuité<sup>1</sup> », comme si la parole, se livrant en deux temps ne se suffit plus à elle-même et tend sans cesse à être creusée, accentuant une difficulté de compréhension qui évite à l'esprit le piège de l'ennui provoqué par une expression trop banale mais surtout, réserve le sens aux seuls initiés.

Les éléments qui appellent la glose mettent en scène une *semblance*, un signe dont la quête est complémentaire à la quête de la *senefiance* du Graal puisque tous les deux procèdent d'une esthétique du dévoilement. Voir *apertement* le Graal, c'est apercevoir ce qui se passe à l'intérieur ; entendre *apertement* le sens des paroles, c'est parvenir à déchiffrer le sens au-delà de sa littéralité immédiate. La corrélation entre vision *ouverte* du Graal et dévoilement de la parole est manifeste dans la mesure où dans les deux cas, seul l' élu est capable d'y accéder, comme si nulle parole et nulle vision n'étaient autorisées en dehors du cercle étroit des élus du Graal. En ce sens, ce qui déterminera la supériorité religieuse d'un personnage sur un autre sera sa capacité à présenter la *senefiance* et à dévoiler les mystères passés ou futurs. Ainsi dans le processus de dévoilement de parole, glose et révélations vont de pair. La *Queste del Saint Graal* offre l'exemple le plus significatif de la place occupée par la doctrine des quatre sens. En effet, ce n'est pas seulement les rêves ou les paroles obscures qui appellent à être glosées, l'aventure elle-même revêt un sens spirituel, ce qui amène J.R. Valette à penser :

Dans les *Hauts Livres du Graal*, le sens littéral est constitué par les aventures arthuriennes et non par le texte sacré. Il ne saurait cependant se confondre avec le récit lui-même, en tant que celui-ci se trouve directement placé sous la responsabilité du narrateur. Pour que les aventures adviennent au sens littéral, il faut qu'une autre voix prenne le relais afin d'assumer la sémantisation à venir, afin de convertir l'événement relaté en *semblance* d'autre chose. Le mécanisme parabolique s'accompagne alors d'un processus de délégation énonciative, qui se marque notamment par le passage du récit au discours : l'instance d'énonciation cesse d'être le conte pour se confondre avec la parole d'un personnage autorisé, détenteur de sens et agent de la glose.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> T. Todorov met en avant deux types d'épisodes qui se rapportent au même événement, « La quête du récit : le Graal » in *Poétique de la prose*, Paris: Seuil, 1980 p.60

<sup>2</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit .p368

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

De nombreuses études ont analysé ce rapport entre l'herméneutique médiévale et l'appareil exégétique dans ce roman. Emmanuèle Baumgartner a examiné : « les modalités, propres à la *Quête*, du discours allégorique <sup>1</sup> » en mettant en évidence la méthodologie de la glose. Albert Pauphilet, pour sa part, met l'accent sur l'aspect narratologique de la glose <sup>2</sup> qui « au lieu d'être une gêne forcée devient un motif littéraire intéressant <sup>3</sup> » qui n'est pas pris en charge par l'auteur mais par les personnages ; technique qui témoignerait « d'assez de goût et d'adresse » de l'écrivain. Mireille Séguy, quant à elle, a analysé l'identification de l'écriture profane à l'écriture sacrée <sup>4</sup> qui serait une « entreprise qui tend essentiellement à prouver que le roman peut s'écrire comme la Bible <sup>5</sup> ».

Nous nous proposons pour notre part de mettre en évidence la fonction de la glose dans *l'Estoire del saint Graal* qui joue un rôle primordial dans le processus de conversion des personnages – mais reste peu étudiée – en ce qu'elle oriente leur comportement avant la conversion ou qu'elle les guide lors des différentes épreuves par lesquelles ils sont obligés de passer pour s'élever spirituellement. L'exégèse dans *l'Estoire del Saint Graal* révèle un processus tripartite qui se définit selon le statut religieux du personnage: l'exégèse de Dieu face aux élus, la glose des personnages face aux convertis, et le refus de gloser face à certains païens. Sa structure reste cependant à quelques détails près, rigoureusement identique : le discours introduit des leçons qui confèrent à la parole une forme homilétique en insérant par le biais de l'analogie une parole évangélique ou un épisode de la vie biblique.

---

<sup>1</sup>E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op.cit.p.75

<sup>2</sup> A. Pauphilet, *Etudes sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. pp.171.172

<sup>3</sup>*Ibid.* 172

<sup>4</sup>M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, Champion, 2001 p.222

<sup>5</sup>Voir aussi D. James-Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997. pp. 82-91. D. James-Raoul analyse le rôle joué par la parole obscure dans la tradition herméneutique et la dimension religieuse de cette parole empêchée ; J.R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. p.345 ; A.Strubel, « Allegoria in factis » et « allegoria in verbis », *Poétique*, n°23, Paris, Seuil, 1975, pp.342-357 ; J.Ribard, *Le Moyen âge : littérature et symbolisme*, Paris, Champion, Essais 1984 p.201

### 3.1 Glose divine :

---

L'appareil exégétique dans *l'Etoire* commence à proprement parler le jour du sacrement de Josephé, premier évêque<sup>1</sup>. L'intervention divine est là pour expliquer à Josephé la signification de la cérémonie épiscopale :

Lors apiela Nostre Sires Josephé, et Josephés li respondi : « sire, veés chi vostre sergant apparilliet a vostre volenté faire. » Et Nostre Sires li dist : « Ses tu ke cheste iaue senefie, ke tu as veü espandre par chaiens ? Che est netoiements des lieux ou mauvais esperis a conversé, car cheste maisons a esté tous jours habitacles des dyables, si doit estre avant mondés et netoiés ke mes serviches i soit fais. » (ESG§120)

Il est assez notable que le premier épisode d'exégèse renvoie à l'autorité suprême que relayeront les personnages ultérieurement. C'est ainsi que le sacre de Josephé est l'occasion d'affirmer non seulement la naissance de l'Église et l'ordination épiscopale, mais aussi de renvoyer la tradition herméneutique à son origine puisque c'est Dieu lui-même qui, le premier au sein de la diégèse, prend en charge la première glose en donnant la signification des ornements épiscopaux du sacre de l'élu. Ainsi, la fiction place en amont cette tradition en créant une archéologie du discours herméneutique : « *Or te dirai ke chist vestement senefient ke tu as vestus, car nus ne les doit porter, s'il ne fait chou ke la senefiance requiert.* » (§125) Le signe divin se matérialise de ce fait à travers le vêtement sur lequel pèse une restriction : il faut connaître sa *senefiance* avant de le porter et ce à cause de la haute charge symbolique que *Nostre Sire* détaillera dans sept paragraphes (§125- 132). L'habit épiscopal symbolise les vertus dont doit être paré le représentant de Dieu :

Chil ke tu as vestu desus ta kote, si senefie chaesté (...). Li autres vestemens desour chelui est autresi blans et si senefie virgnité (...). Chil autres vestemens dont li chiés est couvers, si senefie humilité (...) . (§126)

Le personnage a une fonction relais qui se traduit par le fait que Josephé, en plus de calquer sa méthode exégétique sur celle de Jésus Christ, réitère ses paroles lors de la scène de la consécration du pain et du vin :

---

<sup>1</sup> M.C. Bracconi-Giordano remarque au sujet de l'ordination de Josephé premier évêque « Tout repose sur un montage puisque les évêques existaient déjà en ce temps là – le récit évoque en effet un saint Philippe « ki dont estoit evesques de Jherusalem » et qui baptisa Joseph – mais, par cette pirouette historique, Josephé s'approprie désormais le rôle des apôtres qui tombent dans l'oubli. » ; « Le merveilleux chrétien » in *Furent les merveilles truvees*, op.cit. p88

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Laiens fist Josephés le premier sacrement qui onques fust fais en chelui pule, mais il l'ot mout tost acompli, car il n'i dist ke ches paroles seulement ke Jhesucris dist a ses disciples en la chaine, quant il lor dist : « Tenés, si mangiés, che est li miens cors, qui pour vous et pour maintes gens serra livrés a tourment. » Et autresi lor dist il du vin : « Tenés tout et si buvés, car che est li sans de la noviele loy, li miens sans meïsmes qui pour vous sera espandus en remission des pechiés. » Ches paroles dist Josephés sour le pain ke il trouva tout aparilliet sour la platine du calisce, ensi com li contes a dit la u il parla de l'autel qui estoit en l'arche.(§134)

Tzvetan Todorov, s'inspirant des théories artistotéliennes, sur l'allégorie, et augustiennes sur la typologie, met en évidence le rapport historique qui unit deux événements à travers l'annonce et l'accomplissement, et qui oriente le sens typologique d'un énoncé :

Seul un rapport particuliers entre les deux faits [historiques] permet de parler de typologie, au sein des exemples historiques; et ce rapport ne figure pas dans les catalogues rhétoriques: c'est celui de l'accomplissement. Il faut qu'il y ait une gradation entre les deux faits en faveur du second: le premier annonce le second, le second accomplit le premier.<sup>1</sup>

Aussi, Josephé, par la réitération des paroles bibliques, annonce-t-il la succession de Jésus Christ en permettant à la fiction profane de prendre le relais des Écritures et de les accomplir. Comme nous l'avons signalé ci-dessus, le signe est impuissant à rendre compte de l'ineffable qu'il tente sans cesse d'approcher par le procédé analogique. Dans cette scène, ce n'est pas un personnage jouant le rôle d'exégète qui tente de renouer le chemin inverse du signe au sens, c'est Dieu, le symbole absolu vers lequel converge le sens qui simplifie au futur exégète l'accès à la *senefiance* par le biais d'un travail cognitif que celui-ci devra transmettre à son tour. Cependant, la réappropriation par Dieu de cette technique si elle reste exceptionnelle dans le roman n'en est pas moins banale dans la Bible puisque Jésus s'adresse à son peuple en des paraboles qu'il glose explicitement. Au sein de la fiction, Dieu s'adresse à ses élus d'une manière directe sans crypter ses paroles. En revanche, le moyen de communication avec les autres personnages pécheurs ou futurs convertis se fait exclusivement par le biais d'une vision ou d'un rêve que Dieu chargera son porte parole d'explicitier. Ainsi, le canal de transmission du message divin par son caractère direct ou indirect explicite le statut religieux du personnage : plus *l'involucrum* est épais et entrave la compréhension, plus le personnage est éloigné de Dieu.

---

<sup>1</sup> T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, op. cit. pp.110-113

Par conséquent, Josephé obtient de Dieu non seulement l'autorité épiscopale mais aussi le don de gloser après lui en avoir exposé le dispositif. A la suite de quoi, les personnages relayeront la technique divine du rapprochement entre des composantes sensibles et leurs correspondances intelligibles.

### 3.2 *Glose des personnages*

---

#### 3.2.1 La glose en faveur de Mordrain

La scène de conversion du roi Mordrain, si elle représente un modèle pour les scènes de conversions ultérieures, déjoue cependant les schémas classiques du processus exégétique.

En effet, la glose dans la plupart des scènes de *l'Estoire* sert d'argument de conversion. L'épisode qui se déroule entre le roi Label et Céldoine, et auquel nous reviendrons ultérieurement, en est la meilleure illustration. Dans le cas du roi Mordrain, la glose n'intervient qu'après son baptême, puisque Josephé refuse de lui expliquer la vision<sup>1</sup> qui concerne l'arbre de la Trinité et l'enfant passe-muraille (ESG§92-98), avant qu'il ne détruise les idoles.

« Maistres, or me dites ques l'avisions fu et k'ele senefie. – Chertes, dist Josephés, tu ne le saras devant ke tu aras depichies les ymages que tu aoures et ke tu seras venus a la creanche del tres haut Signour par qui commandemant toutes choses vivans sont establies. (ESG §160,2-5)

Comme nous l'avons souligné ci-dessus, le dévoilement de la parole oscille entre glose et révélation. Dans cet épisode, il semblerait que l'auteur ait pris le parti de divulguer uniquement le passé d'Evalach au grand jour, épargnant ainsi au lecteur une glose qui aurait alourdi le récit, d'autant plus que la révélation a elle aussi une forte dimension symbolique. D'autre part, le fait de reporter la glose tient sans doute à la particularité de la vision

---

<sup>1</sup> « La vérité dispensée par les *prudhommes* ne se discute ni ne se démontre. Experts en *senefiance*, ces glossateurs omniscients sont plus encore les régents de ce que Mikhaïl Bakhtine a appelé, dans une de ses études consacrées au "Discours romanesque," la *parole autoritaire*. » M. Stanesco, « Parole autoritaire et "accord des semblances" dans 'La Queste del Saint Graal' » in *Miscellanea Mediaevalia, Mélanges offerts à Philippe Ménard*, Tome II, Paris, Champion, 1998 p.1268



d'Evalach et à sa complexité puisque sa charge analogique est assez importante. La révélation de Joseph concerne ainsi l'enfance du roi. Il s'avère qu'Evalach est originaire de la ville de Meaux, qu'il était fils de cordonnier et qu'il a petit à petit évolué jusqu'à devenir roi en Orient : « *Tu fus nes, si com li Sains Esperis m'a demostré, en une mout anchiene chité de Franche, qui est apielee Miaus, et si fus fiex a un povre home, afaiteour de viés saulers* » (ESG§156, 1-3). Si dans cette séquence, le personnage ne s'encombre pas de paraboles puisées dans les modèles scripturaires, c'est sans doute parce que la vie romancée du roi Evalach est elle-même exemplaire<sup>1</sup>. La structure du récit reprend celle des contes traditionnels à travers la mise en scène d'un héros d'origine modeste, de son ascension et de sa chute prochaine s'il ne réussit pas l'épreuve. Cependant, la lecture religieuse que Josephé fait de la vie du roi, place celui-ci dans un tout autre registre, puisque l'extraction modeste est synonyme d'humilité, l'ascension signifie l'orgueil et l'ingratitude d'un héros envers qui Dieu n'a pas été avare, et enfin la réussite ou l'échec du personnage face à l'épreuve sont conditionnés par sa reconnaissance de la supériorité de Dieu. Le caractère anecdotique de l'histoire, qui s'apparente aux *exempla*, est structuré par les rappels historiques et géographiques, la succession d'événements, l'accession au pouvoir, et enfin la morale de l'histoire : « *Pour chou dois estre humles et pitieus et recounoistre ton Creatour, sans qui commandement tu ne pues vivre* » (ESG§159). D'une manière habile, Josephé investit d'un sens moral le destin d'Evalach dont la vie même sert de modèle à l'homélie qui lui est administrée.

---

<sup>1</sup> M.C. Bracconi-Giordano « Le merveilleux chrétien » in *Furent les merveilles truvees*, op.cit. p.98 observe au sujet de la conversion de Mordrain « La multiplication des merveilles au sein de chaque épisode et le développement parfois exponentiel de ces différentes parties traduisent une grande maîtrise narrative, aboutissement spectaculaire de l'orientation romanesque naissante dont nous avons décelé une amorce dans les Actes de Pierre et de Simon. »

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Le deuxième temps de la révélation concerne la glose de la vision de Mordrain qui avait eu lieu le jour de l'arrivée de Joseph et de son peuple à Sarras, après le débat sur la Trinité et la virginité de Marie. La vision de Mordrain se déroule en deux temps : la première fois il voit un arbre et la deuxième fois un enfant traverser le mur (ESG§92-98). Il est évident que la vision de l'arbre symbolise la Trinité et celui de l'enfant, la virginité de Marie comme le dit elle-même la voix :

«Autresi com li enfes est entrés dedens ta cambre, voians tes iex, et com il en est issus ariere sans l'uis ouvrir ne depichier, autresi entra li Salveres du monde dedens le ventre de la Virge sans son puchelage enpirier ne maumetre, et autresi s'en issi». (ESG§98)

La vision nocturne devient le doublon métaphorique et imagé du discours dogmatique de Joseph au sujet de la Virginité de Marie. J.R. Valette distingue ainsi entre l'image, proposée par Joseph, du rayon de soleil traversant la vitre et la vision de l'enfant passe muraille :

Dans le premier cas, l'image reste un trope, mobilisé au sein d'un discours de *senefiance* ; dans l'autre, elle est une *mostrance* merveilleuse émanant d'une instance surnaturelle. Si l'une et l'autre *donnent à voir*, elles ne sauraient être confondues, en dépit des apparences discursives, car elles se situent sur deux plans distincts : l'une relève du signe ( *in dictis*) et l'autre de la chose ( *in factis*). La seule parole qui vaille est celle qui se situe, le cas échéant, après les *demonstrances* merveilleuses, qui en souligne la portée et qui en commente la *senefiance*.<sup>1</sup>

Alors que la parole peine à trouver les mots pour convaincre d'un dogme dépourvu de toute crédibilité rationnelle, la vision clôt la faille laissée par le verbe. L'entreprise didactique de la vision est renforcée par la parole divine qui oriente la *senefiance* en l'explicitant par le procédé de l'analogie comme en témoigne la récurrence de l'emploi des conjonctions *autresi* et *com*. Cette vision qui vient renforcer le discours de Joseph et dont peuvent aussi bien témoigner le roi que son sénéchal, sera à son tour renforcée par une parole d'élucidation cependant reportée. Après avoir détruit les idoles, Mordrain peut enfin accéder à la signification de sa vision qui lui a été en partie dévoilée par la voix. C'est pourquoi, il

---

<sup>1</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p 512

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

demande à Josephé de gloser sa vision<sup>1</sup> afin que Nascien la comprenne :

Et quant il furent el palais, si apiela li rois Josephé et si li dist ke il ciertefiait lui et Nascien de l'avision qu'il avoit veüe en son palais, la nuit devant che ke il meüst pour aller en l'ost, « et nepourquant, Josephé, dist-il, je sai ke une partie en senefie, mais je voel ke Nasciens le sache par vostre bouche meïsme. » (ESG§276)

Or il est peu probable que Nascien, le premier à avoir réclamé le baptême, ait besoin qu'on lui fasse part d'un discours dogmatique dont il est d'ores et déjà convaincu; d'autant plus que c'est lui qui a poussé Evalach à se baptiser en lui apprenant ce que Dieu lui a révélé par la grâce du Saint Esprit<sup>2</sup> :

Et tantost fu ses cors raemplis del Saint Esperit : et commencha a dire assés de choses a avenir et traioit avant les fors mos des Escriptures tout autresi bien com fesist li plus souverains clers du monde, et si disoit au roi Evalach : « Hé ! rois, ke atens tu, ke tu ne requiers le baptesme ? Li Sains Esperis Nostre Signour me demoustré toutes les obscures choses(...). Tant parla Nasciens de Dieu et tant lor dist ke li rois Evalach se courut baptisier. (ESG§247)

Ainsi, même si la *senefiance* est explicite aussi bien pour le destinataire de la vision que pour le lecteur déjà préparé par le sermon qui l'a précédée, l'auteur ne peut se résoudre à rompre la structure rhétorique du récit (vision/ interprétation) et se permet de biaiser en adressant la glose à un personnage qui n'en a pas encore joui jusque là.

Le résumé de l'histoire sainte qu'a présentée Joseph à Mordrain puis la glose à laquelle il se livre se rejoignent sur plusieurs points. Comme si le texte pour se doter d'une plus grande légitimité devait sans cesse recourir aux tropes sous leurs différentes formes conférant

---

<sup>1</sup>«Parmi les trois moments constitutifs de la séquence merveilleuse (perception, intériorisation, élucidation), le plus intéressant est donc sans doute le second, celui qui, entre voir et demander, articule la structure sémiologique sur une psychologie de la connaissance. Prenant son véritable sens dans le cadre de la renaissance du XII<sup>e</sup> siècle et participant, à n'en pas douter, de l'« équipement » que Marie Dominique Chenu attribue alors à la « curiosité littéraire », une telle poétique de la merveille doit être mise en relation avec la *curiositas* augustinienne, avec cette vertu qui n'a d'autre fin que la joie qui naît de la connaissance des choses. Selon l'évêque d'Hippone, les mirabilia, en particulier, répondent à l'attente du *curiosus* « pour qui comprendre est trop aisé [et] qui cherche dans le réel un contact rugueux ». *Ibid.* pp. 248-249

<sup>2</sup>C.A.Van Coolput remarque à ce sujet que « l'empressement et l'ardeur dans la foi de Nascien seront opposés aux doutes théologiques du souverain, à ses hésitations et à ses tourments intérieurs, à son besoin de preuves tangibles. » "La poupée d'Evalac ou la conversion tardive du Roi Mordrain " in *Continuations Essays on Medieval French Literature and Language in Honor of John L. Grigsby*, Norris J. Lacy et Gloria Torriniroblin (éds), p.165.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

seulement à sa *semblance* une variété que la *senefiance* a tôt fait de ruiner. Le tableau ci-dessous montre les thèmes abordés lors du discours théologique de Joseph et ceux repris par Josephé pour gloser la vision.

	Discours de Joseph	Glose de Josephé
Adam et Eve	§82	§277
Vie et Passion de Jésus	§69-72-73	§277
Trinité	§76-78-81	§279
Rachat	§83- 84	§280
Résurrection	§74	§280
Virginité	§71 85	§281

Ce tableau met en évidence la complémentarité entre parole et glose et que représentent respectivement Joseph et Josephé. Il n'y a pas, à notre connaissance, de glose prise en charge par Joseph qui se contente de « raconter » au sens historique du terme. Son fils quant à lui investit le discours d'une dimension tropologique. La hiérarchie de la parole est ici confirmée par la hiérarchie des personnages car, rappelons-le, c'est uniquement Josephé qui jouit de la glose de Dieu lors de son ordination et qui est chargé de baptiser les peuples. Joseph quant à lui a pour mission d'amener les païens à se convertir confirmant qu'il constitue avec son fils une dyade, où lui se charge d'annoncer et son fils d'accomplir.

La tension existant entre parole et glose se traduit par la recherche d'un sens unique sans cesse occulté par la polysémie des mots et des images. Le souci didactique est tel qu'il est nécessaire de reproduire sous différentes *semblances* une signification unique afin d'en garantir la bonne réception. Cependant, il est assez significatif que Josephé ne s'attarde pas sur la virginité de Marie dans sa glose puisque la voix l'avait précédemment explicitée : « *Or me dites donques, fait li rois, qui li enfes fu, car la senefianche ai jou bien entendue, et cheste parole meïsmes me dist une vois après chou que je l'oi veü* » (ESG§281). La virginité de Marie est le pendant antithétique à la luxure du personnage qui ne tardera pas à être dévoilée: « l'épisode juxtapose ainsi une image de la virginité et une illustration du péché de luxure,

auquel la poupée de Mordrain donne un aspect éminemment concret <sup>1</sup>». La particularité de ce passage est que nous passons d'une glose exclusivement religieuse et historiquement passée à un procès à dimension morale qui se déroule dans le présent. Autrement dit, la glose bascule dans la révélation des secrets au sens propre du terme puisque l'enfant qui transperce le mur symbolise le saint Esprit qui voit tout :

« Rois, or enten qui fu chil qui en samblanche d'enfant entra dans la chambre et issi : che fu li Esperis Nostre Signour, de la qui bouche cheste parole issi : « Nule chose n'est couverte qui ne soit decouverte. » Et pour chou ke vous ne tiegniés cheste chose a mençoigne, pour chou vous mande il par moi ke tost alés oster la desloial samblanche ke vous avés tous jours garde el sousterrin de chele chambre meisme. Et se vous ne l'ostés et vous ne l'ardés, voians tous et toutes, li Esperis Nostre Signour me commande que je descuevre la merveille grant par quoi vous l'i avés tant tenue ; et lors, si porrés aperchevoir que nule chose n'est si reposte k'ele ne soit seüe. » (ESG§281)

La vision emprunte à la parole la polysémie de *senefiances*. De même que l'Esprit Saint a pénétré la vierge, de même a-t-il pénétré les arcanes de l'esprit de Mordrain pour y découvrir, enfoui, le péché. La tentation fétichiste de Mordrain est ainsi mise à nu en respectant cependant son intimité car Josephé emploie le substantif générique *samblanche* sans préciser à quoi renvoie exactement cette idole impie<sup>2</sup>. Les appétits coupables du roi sont ainsi dévoilés sans pour autant porter atteinte à sa dignité. Selon Gérard Gros ce péché place Evalach « entre l'ange et la bête <sup>3</sup>».

Par ailleurs, le vocabulaire de la vision en corrélation avec la révélation «*decouverte, voians, descuevre aperchevoir*» est omniprésent dans ce passage. La parole révélatrice est donc triple puisqu'elle concerne aussi bien la glose du rêve que la découverte de l'idole *reposte* derrière la muraille, que la menace de révéler au grand jour l'objet de la luxure du roi. La glose de la vision sert ainsi de prétexte pour introduire une parole de mise en garde qui n'a d'autre but que de détruire tout ce qui se rattache à l'ancienne vie païenne du roi. Ainsi la phrase qui précède la glose de Josephé prend tout son sens ; Mordrain demande à Josephé de lui faire part de : « *la verité de l'enfant k'[il vit] entrer en [sa] chambre, dont [il] ne quidoi[t]*

<sup>1</sup>S. Albert, « Les appétits châtiés du roi Mordrain dans *l'Estoire del Saint Graal* », bulletin *Queste* n°12

<sup>2</sup> Voir l'article de C.A. Van Coolput, "La poupée d'Evalac ou la conversion tardive du Roi Mordrain" op cit. pp163-172

<sup>3</sup> G.Gros, « Lorsqu'"Evalach li mescouneüs" était devenu Mordrains, "tardieus en creanche": étude sur une réticence à la foi (*L'Estoire del Saint Graal*, § 281 à 284) », *Entre l'ange et la bête*, op.cit., p.168.

*ke nule riens vivans peüst savoir l'entree* » (ESG§281). Selon Gérard Gros : « la semblance de la maternité virginal, outre sa valeur édifiante, est ici employée à des fins dramatiques, comme le montre assez le désir du roi d'être délivré d'un doute<sup>1</sup> ». Aveu implicite d'une culpabilité qui le ronge, le roi annonce, avant même que ne commence l'explication, le secret qui entoure sa chambre et que le Saint Esprit finira par révéler. Cet œil divin qui transperce les murailles comme l'enfant aperçu dans la vision est là pour rappeler, par la preuve palpable, que nul secret ne peut lui être dissimulé affirmant ainsi, au-delà de tout discours qui se perdrait dans de vaines rhétoriques, son omniscience : « la scène est la métaphore de l'impossible secret<sup>2</sup> ». Le passage qui rapporte la minutie avec laquelle la serrure a été fabriquée met en évidence les précautions qui entourent cet amour déviant et contre nature. Cependant, ce n'est pas tant le fait de posséder une idole païenne cachée aux yeux de tous qui pourrait couvrir Mordrain de honte, mais l'usage sexuel qu'il en fait puisque la menace de Josephé met l'accent sur ce point précis : « *li Esperis Nostre Signour me commande que je descuevre la merveille grant par quoi vous l'i avés tant tenue* » (ESG§281). Le christianisme se substitue au paganisme latent de cet individu baptisé Mordrain, car lent à la « creanche », car il s'agit bien ici comme l'ont remarqué Colette Van Coolput et Gérard Gros de conversion tardive. En effet le roi avait déjà embrassé la foi chrétienne mais subsistait cependant cette faille qui associait luxure et idolâtrie. L'idole, somptueux simulacre, avait pendant quinze ans pris la place de Sarracinte la femme légitime d'Evalach<sup>3</sup> :

Chele samblanche, si estoit une ymage de fust a merveille de grant biauté en guisse de feme et si estoit vestue de si riches reubes com li rois les pooit trover plus riches et plus precieuses. A chele ymage gisoit li rois carnelment et de si grant amour l'avoit amee bien .XV.ans ke nus hom ne peüst avoir grignour amour a nule feme mortel. Ne nus hom, tant fust privés de lui, n'avoit onques seü chest conseil, anchois i avoit fait li rois faire un huis si soutil ke il ne quidoit mie ke nus hom morteus le peüst aperchevoir, tant i seüst esgarder. (ESG §282)

<sup>1</sup> *Ibid.* p.174

<sup>2</sup> *Ibid.* p.175

<sup>3</sup> *Ibid.* p.183 « (...) l'auteur de *l'Estoire* fait preuve de réalisme, mais d'un réalisme chrétien, qui relègue aux fallacieux prestiges de l'imagination aussi bien la splendeur séduisante d'une Iseut que l'héroïsation de toute dame suivant la doctrine de la *fine amor*. Il n'y a pas loin de ce rêve de bois au secret exigé par le *fin amant* pour une aventure de l'ombre qui, à l'aune de la morale chrétienne, est un adultère. L'auteur de *l'Estoire* juge la matière du roman courtois comme Gautier de Coinci, à peine plus tôt, a jugé l'esprit de la chanson profane. »

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Cette « ymage » n'est-elle pas l'avatar silencieux de la femme diabolique tant de fois rencontrée dans la *Queste* et *l'Estoire* ? Cette *samblanche*, forme érotique d'un signe, ne renvoie dans le cas de la poupée à rien d'autre qu'à lui-même. Derrière cette *samblanche* se cache le vide, une apparence déloyale par opposition au signe vrai celui de l'enfant-christ. Par ailleurs, ces révélations successives concernant le passé du roi permettent de vaincre ses réticences afin qu'il se convertisse complètement une fois la poupée brûlée. La critique est assez ambivalente sur la symbolique de la poupée. En effet, Gérard Gros l'assimile aux idoles païennes : « *L'ymage* qu'aimait Mordrain se consume comme les idoles de son temple ont été anéanties. Dans l'un et l'autre cas, il s'agissait d'un culte factice, de la dévotion ou d'un dévouement pour des inventions humaines. La vérité vient de libérer le roi, qui, grâce à elle, a vaincu la dernière résistance du paganisme <sup>1</sup> ».

C. Chase au contraire la compare aux « statues de la Vierge dans les églises chrétiennes de cette époque » :

non seulement étaient-elles polychromes mais elles étaient décorées de bijoux et portaient des vêtements luxueux. La poupée d'Evalach semble donc être une transposition des images chrétiennes contemporaines que l'on pouvait voir dans toutes les églises à l'époque <sup>2</sup>.

Rapprocher la poupée des icônes chrétiennes n'est cependant pas contradictoire avec le culte idolâtre dont les statues religieuses ne sont que les survivances. Toujours est-il que la disparition de la poupée est le prélude nécessaire à la confession. La mise en scène de la destruction de l'objet du péché, comme le bris des idoles païennes, est une image assez forte de la substitution de la foi aux appétits terrestres.

Quant il lor eut moustré la grant soutilliche de l'huis, si les mena en la chambre et, quant il vint el sousterrin, si prist il meïsme l'ymage et si la porta el fu ardant, voiant aus tous. Et quant ele fu toute arse, et la reube ke el avoit vestue et li fust dedens, si dist li rois ke mout estoit de grant pooir Nostre Sire, qui chest corage li avoit envoiet, car il ne quidoit mie ke jamais ses cuers en peüst estre ostés par nule paine. Apriés counut il meïsmes son pechié, si ke tout l'oïrent, si s'en mervillierent mout durement, car il n'avoient onques mais de tel péchié oï parler. (ESG§283)

Mordrain choisit de sa propre initiative d'avouer au grand jour son péché dont personne

---

<sup>1</sup> *Ibidem*

<sup>2</sup> C. Chase, « Des sarrasins à Camaalot », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), 5, 1998. p.50



n'a jamais soupçonné l'existence. Ce qui était de l'ordre du tabou et de la transgression se transforme en une confession finale annihilant toute *mescreanche* chez le peuple de Mordrain et laissant place à *la sainte loy Jhesucrist*.

Ainsi, dans sa déviance, Mordrain est fidèle à l'image de cette femme idéalisée et aimée pendant quinze ans aux dépens de sa femme Sarracinte. En marge de l'épisode de la poupée que le roi devra brûler, le texte met en scène le symbole de toute vie sexuelle dont il sera privé une fois sa conversion achevée et qu'il entrera dans le processus d'évangélisation. Ce roi luxurieux deviendra un roi asexué, *méhaignié* et impotent, attendant patiemment des siècles durant, la venue du Bon Chevalier. Il n'est donc pas étonnant que celui dont les relations charnelles se limitent à des pratiques stériles voire morbides, n'ait pas de descendants qui feront partie des élus du Graal<sup>1</sup>, fait confirmé par la vision des neufs fleuves sortant d'un lac et qui symbolise la descendance de Céldoine qui n'est pas son fils mais celui de Nascien son *serourge*<sup>2</sup>.

La particularité de cette vision qui a lieu la nuit même de sa confession et de sa contrition est qu'elle se déroule en deux temps. Dans la première scène, il voit un banquet auquel il ne peut assister ; quant à la seconde, elle concerne la pérennité de son lignage (§287-288). L'explication de ce rêve par les deux personnages met en évidence la subjectivité de la tradition onirologique. Mordrain, en effet, rongé par la culpabilité de ne pas avoir aidé Nascien, confie à ce dernier : « *ma consciencie me reprenoit ke je gisoie en chore en une desloiauté, mais je ne pooie en nule manière aperchevoir quele ele pooit estre. Mout reversai et enquis dedens mon cuer meisme savoir se je m'en aperchevroie ne onques ne peuch trover ke je fusse desloiaus envers nului ke seulement envers vous.* » (ESG§291). Le passé préchrétien de Mordrain est donc un passé douloureux chargé de péché que seule la parole arrive à exorciser à travers l'aveu ou la confession. De plus, cette culpabilité relative à son ancienne vie païenne altère vivement son jugement et oriente la signification de son rêve qui se charge ainsi des schèmes négatifs d'un oracle néfaste : « *Et par l'angoisse de cheste pensé chaï jou*

---

<sup>1</sup> *L'Etoire* mentionne cependant une seule fois et de manière assez expéditive que Mordrain a un fils chez qui les chrétiens passent la nuit. Les compagnons « *choisirent un chastel que l'en apeloit Barut, qui ert a un des filz lo roi Mordrain et estoit aussi come en la fin de sa terre par devers la mer.* » (ESG§605). Ce fils qui n'est évoqué qu'à titre accessoire vit en marge de l'aventure chrétienne de son père. Ceci pourrait s'expliquer par le fait qu'il s'agisse d'un enfant illégitime.

<sup>2</sup> Voir à ce sujet l'article de C.A. Van Coolput, 'La poupée d'Evalac ou la conversion tardive du Roi Mordrain' *op.cit.* p.164

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

*sans faille en l'avision ke je vous ai contee, dont je fui mout liés en une partie»* (ESG§291). Or il s'avère ultérieurement, grâce à la glose de *Tout en Tout* que le songe faisait référence aux nourritures spirituelles et terrestres :

« chil qui te dist gehui ke Nasciens gisoit en la nef mors, chil fu leus, car ch'estoit li dyables qui tous jours est leus contre les berbis Jhesucrist et encontre son pule. Ch'est li leus qui en t'avision te toloit toutes les boines viandes ke li aigniaus t'aportoit » (ESG§369).

Il apparaît ainsi que Mordrain ne détient pas les clés qui lui permettent de déchiffrer les visions et se sent démuni après le départ de Josephé :

« je ne sai en nule maniere comment je puisse connoistre la senefiance de chest songe des ke Josephés s'en est alés; car s'il fust enchoire chi, il m'en eüst mout tost la verité decouverte » (ESG §291).

Pour ce personnage lent à la *creanche*, la *senefiance* sera elle aussi lente à se délivrer. En effet, Nascien, le premier à qui le roi livre la vision, ne peut la déchiffrer qu'à travers des rapprochements approximatifs : « *mais del songe ke vous m'avés conté vauroie jou mout savoir ke il senefie, car selonc m'entension n'i puet il avoir ne ne semble esperanche de mal.* » La réponse qu'il livre à Mordrain est bien loin des schémas traditionnels des gloses qui respectent une structure rigoureusement analogique et morale. Le discours exégétique classique qui annonce ce *senefie*, est supplanté par celui de Nascien- copie imparfaite- qui annonce son impuissance en employant le verbe *semble*. Autrement dit, le discours ne réfère à rien d'autre qu'à lui-même, le signe ne s'affranchit pas du carcan imposé par sa littéralité pour accéder à l'étape mystique de sa *senefiance*. Nascien se contente en effet de l'appréciation subjective d'une vision qu'il ne peut définir que par la négation de sa *semblance*: «*car selonc m'entension n'i puet il avoir ne ne semble esperanche de mal* » (§292,10). Nouvellement converti, il est conscient que lui et le roi ne peuvent s'adonner à la glose : « *Et nepourquant je vous lo ke vous en demandés consel as pastours de Sainte Eglise ke Josephés a laissiés en sen lieu pour les ames de nous garder et consillier*» (ESG§292). Bien que les prêtres aient été mandatés par Josephé pour conseiller le peuple, il semblerait qu'ils n'aient pas la légitimité nécessaire pour pouvoir expliciter une vision dont seul Dieu peut décider la révélation :

il n'i eut onques nus d'aus qui de che li seüst dire chertaineté, anchois li respondirent tant ke de teus choses n'estoit il nus hom morteus qui verité en seüst dire, se Diex proprement, par la soie grasce, ne li demoustroit. (ESG§293)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Les hommes d'Église, censés guider les personnages, avouent à leur tour leur impuissance à gloser le rêve. Il semblerait ainsi que la propagation de la religion chrétienne ne va pas de pair avec la vulgarisation d'une pratique à laquelle seuls les élus avaient accès et qui les différenciait des païens puisque l'explication des rêves était une arme de conversion ou de rédemption<sup>1</sup>. De plus, l'impuissance des prêtres annonce le rajout d'une étape supérieure dans l'itinéraire chrétien et hiérarchise les vertus accordées aux personnages saints. De la même manière, la fin des aventures du Graal dans la *Queste* sera matérialisée par l'absence totale de commentaires. La glose devient une grâce divine à laquelle seuls les élus ont droit. Le don de parole accordé par l'Esprit Saint se trouve ainsi renforcé par le don d'interprétation des visions ou des paroles obscures. Outre la capacité à communiquer offerte par le don des langues, l'exégèse permet d'expliciter des messages forts qui annoncent des moments clés dans la vie des personnages. De ce fait, si le don des langues fait partie de l'aventure collective en permettant l'intégration des chrétiens à une large échelle, l'élucidation, en tant que grâce divine, est quant à elle marquée par son exclusivité et concerne une relation intime entre deux protagonistes ayant pour but une modification individuelle et une mutation profonde de la personne choisie. Ainsi en est-il du roi Label, de Mordrain, de Nascien dans *l'Estoire* et de Lancelot, Perceval, Gauvain dans *la Queste del Saint Graal*.

Outre le fait d'introduire le thème de la grâce, la vision de Mordrain est caractérisée par la suspension de son interprétation. C'est ainsi que Nascien, le premier à qui est confiée la vision, est impuissant et s'en remet aux prêtres. A leur tour, ceux-ci s'en remettent à Dieu dont *Tout en Tout* se charge de transmettre la parole mais qui cependant refuse de lui révéler l'intégralité de la signification de son rêve : « *Et de chel aignel saras tu bien enchore ke il senefie, mais che ne saras tu mie ore, ains ert une autre fois ; lors te sera toute t'avisions descouverte, quel chose el puet senefier* »(ESG§369). Le dévoilement progressif de la signification des visions n'est pas original concernant ce personnage qui en a déjà fait les frais

---

<sup>1</sup>Au sujet du rêve du roi Salomon qui n'a pas été glosé, M. Demaules remarque : « Il se produit en effet, pour reprendre une expression de Jacques Le Goff, « une démocratisation » du rêve et de son interprétation. Les rêveurs sont ici les principaux chevaliers partis à l'aventure et les songes, annonceurs de leur destin dans la quête, servent à symboliser leur place dans la hiérarchie spirituelle établie entre la chevalerie terrienne indigne du Graal, et la chevalerie céleste, destinée à découvrir les secrets du Saint Vase. » M. Demaules, « Le songeur, l'interprète et le songe dans le Lancelot-Graal », in *Songes et songeurs (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 p 37.

lors de la première scène de l'arbre et de l'enfant passe-muraille. En effet, Mordrain par deux fois accuse une révélation différée, sans doute juste traitement pour celui dont le processus de conversion a le plus duré. En outre, le fait de ne livrer l'explication qu'à l'issue de la réussite à l'épreuve (la première consistait à devoir se convertir, la seconde à ne pas succomber au diable) confirme que le personnage évolue au fil de l'aventure et qu'il accède progressivement à la voie du Salut. De plus l'intérêt littéraire de reporter sans cesse les explications se traduit par la structure énigmatique de ces visions : « c'est le songe ou la vision qui, déréalisant l'aventure, la dispose en forme d'énigme à déchiffrer <sup>1</sup> ». Ce jeu permanent de devinettes entre l'auteur et le lecteur permet de garder le public en haleine et prouve une maîtrise parfaite de l'art du suspense.

### 3.2.2 La glose en faveur du roi Label

La glose des visions du roi Label est un élément déterminant dans le processus de conversion puisque le texte met en scène successivement les quatre songes de ce personnage.

Les rêves dans les deux romans reprennent la tradition de l'Ancien Testament, nous les retrouvons par exemple lors de l'entrevue de Joseph avec le Pharaon<sup>2</sup> mais aussi entre Daniel et Nabuchodonosor<sup>3</sup>. Dans cet épisode, nous avons une exposition du songe de la statue et son interprétation puis la reconnaissance par l'empereur de la grandeur de Dieu, motifs que l'on retrouve en toute évidence dans l'échange entre Céridoine et Label.

Le songe est le moyen privilégié de la communication nocturne ou diurne de Dieu. Ce motif devient petit à petit un cliché littéraire qui met l'accent sur la sacralité de la parole proférée pendant le sommeil. Les rêves s'organisent ainsi selon deux types : les rêves prémonitoires et les rêves symboliques hermétiques pour la plupart. Ils servent de prétexte pour introduire, une fois l'épreuve qualifiante de la glose réussie, un discours théologique. La parole à propos du rêve est très souvent dédoublée. Le rêve est ainsi raconté par le personnage

---

<sup>1</sup> D. Poirion, « Semblance du Graal dans la *Queste* » in *Les Chemins de la Queste*, op.cit. p. 21

<sup>2</sup> Genèse 40

<sup>3</sup> Daniel II

lui-même ou par le narrateur, puis s'ensuit une interprétation<sup>1</sup>.

Quant aux rêves symboliques, ils sont aussi en rapport avec la religion ; arguments de conversion ou *senefiance*, offerte aux seuls élus pour les mener à terme de leurs missions, ces visions allégoriques sont des messages religieux qui renforcent le croyant dans sa foi ou poussent le mécréant à se convertir, comme le rêve d'Evalach à propos des trois arbres (ESG§92-94). Mireille Demaules souligne à ce sujet :

les songes balisent donc précisément les étapes de la conversion de Label: le premier annonce sa fin prochaine, le deuxième lui fait entrevoir les mystères de la vie par delà la mort, le troisième l'incite au baptême et le quatrième lui laisse espérer la rédemption et le salut. La conversion du roi n'est donc pas le fruit de discussions théologiques argumentées, mais de l'intime conviction d'une âme devenue elle-même témoin des mystères de la foi par l'intermédiaire des songes qu'elle a reçus<sup>2</sup>.

Et puisque ces visions sont à l'origine destinées à des élus, le mécréant, se trouvant privilégié, a tendance à croire en Dieu puisque c'est grâce à lui qu'il a pu voir l'essence des choses. Si elles sont hermétiques à première vue, ces visions ont tôt fait d'être décodées à travers le rapprochement symbolique<sup>3</sup>.

Dans son premier rêve, le roi Label voit un pot de fleur détruit par un serpent (§480) et il a conscience que sa vision a grant *senefiance* (§482), mais ni lui, ni ses conseillers, n'arrivent à déterminer laquelle. L'interprétation que Célidoine accepte d'offrir au roi, accentue l'opposition entre l'intelligence et la sagesse, singulière, pour un jeune enfant et l'impuissance de la science des devins païens. Dans cet extrait, Célidoine rebondit sur l'incapacité des conseillers du roi et propose à celui-ci une solution alternative face à leur échec.

Qant li enfes, qui as piez lo roi seoit, entendi le songe que li rois avoit conté a ses conseilliers et vit que nus ne l'en savoit dire certineté, il se drece maintenant em piez et parole au roi et dit si haut que tuit le porent oïr : « Rois Label, puis que ti home ne te sevent conseiller de ce que lor requiers, je t'en conseillerai einsî con li granz Maistres, qui serjanz je sui, le m'a enseignié[...] » (ESG §483)

---

<sup>1</sup>« La littérature a bien entendu utilisé les songes comme motif littéraire ; celui-ci peut jouer un rôle structurel important dans la narration, soit en tant que « prophétie initiale » soit en suscitant l'organisation du récit en deux volets symétriques, l'un situé dans le rêve, l'autre dans la réalité où s'accomplit ce qui a été dit dans le rêve. » *La Bible et sa culture, (l'Ancien Testament)* sous la direction de M. Quesnel et Ph. Guson, Desclée de Brouwer, Paris 2000, p214

<sup>2</sup>M. Demaules, « Songe secret et conversion: à propos du roi Label dans l'*Estoire del Saint Graal* », in *Bulletin Bibliographique de la Société Arthurienne*, Volume LIX, 2007 p.406

<sup>3</sup>Voir première partie, chapitre III : *La glose et l'accès à la connaissance*.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Céldoine n'est que le médiateur, celui qui a le privilège de transmettre la parole de Dieu en décodant la vision. La discussion entre Daniel et Nabuchodonosor semble avoir inspiré l'auteur pour rendre compte de cette entrevue entre l'enfant et le roi:

Le roi s'adressa à Daniel, appelé aussi Beltassar, et lui demanda : « Es-tu vraiment capable de me révéler ce que j'ai rêvé et de m'en donner la signification ? » Daniel lui répondit : « Aucun sage, aucun magicien, aucun devin, aucun astrologue n'est en mesure de révéler au roi le mystère dont il parle. Mais il y a dans le ciel un Dieu qui révèle les mystères. C'est lui qui fait connaître au roi Nabucodonosor ce qui arrivera dans l'avenir. Eh bien, voici la vision que tu as eue durant ton sommeil : Lorsque tu t'es couché, tu t'es mis à penser à l'avenir. Alors celui qui révèle les mystères t'a montré ce qui arrivera. Pour ma part, ce mystère m'a été révélé, non pas parce que je serais plus sage que n'importe qui d'autre, mais pour que quelqu'un puisse te communiquer la signification de ton rêve et te faire connaître ce qui inquiète ton esprit. ( *Le livre de Daniel* II, 26- 30)

Le fait que ce soit un jeune garçon qui glose le songe n'est pas anodin, il s'agit en effet de prouver que la supériorité scientifique n'est rien devant l'omniscience d'un Dieu qui s'exprime à travers un enfant dépourvu de toute forme de savoir, mais non sans sagesse.

Or te dirai qe ce senefie, si ne l'ai-je pas seü par inquisicion que je poïsse faire par m'escience, car trop sui encore joenes enfes et de petit aage a savoir si grant chose, mais saches bien que li Seinz Esperiz, qui a ses ministres et a ses serjanz demostre ses granz segrez et ses granz repostailles, le m'a par sa douce pitié descoverit ; por ce le te mosterrai ge tot apertement, se tu me vels escouter. (ESG §483)

L'une des caractéristiques rhétoriques du discours chrétien, comme pour le cas de Josephé, est qu'il se sert des arguments des païens contre eux comme fondement de sa propre argumentation. Du côté des païens se situe donc une faillite de la parole : une parole absente, face à une vision codée : « *Et il i comencent maintenant trestuit a pensser et, quant il i ont grant piece penssé, si responnet qu'il ne l'en sevent a dire nule certaine chose* » (ESG§482). Non seulement les païens prennent le temps de réfléchir, mais en plus, leur réflexion demeure stérile puisque leur réponse se solde par la négative. Dès lors, cette vision non expliquée par la parole défend l'accès au sens. Du côté chrétien se situe la *senefiance*, un plein de sens qui deviendra dans la *Queste del Saint Graal*, une saturation du sens à travers les gloses omniprésentes des ermites. Céldoine joue le rôle d'un médiateur entre le roi Label et son rêve

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

pour lui permettre d'accéder à une signification qui se serait perdue à cause de l'impuissance des clercs païens à jouer la fonction d'herméneutes. L'enfant a le privilège de transmettre la parole de Dieu en décodant la vision affirmant la supériorité du pouvoir religieux sur le pouvoir royal. Le terme *descouvert* est là pour rappeler que plus que jamais le monde s'offre comme une question que l'on se devait de déchiffrer selon les quatre sens de l'écriture.

A l'encontre des païens qui tardent à répondre, prenant le temps de la réflexion, Célidoine présente au roi une réponse immédiate quasi simultanée (ESG§483). La posture de Célidoine qui « *se drece maintenant em piez et parole au roi* » se traduit par le passage de la position assise au pied du roi en signe d'humilité. Le redressement répercute l'affirmation de la supériorité chrétienne que légitime son pouvoir d'élucidation. L'enjeu du décodage du songe n'est plus de prédire l'avenir immédiat pour sauver le royaume, sinon les sages païens l'auraient décrypté. Il s'agit d'annoncer l'avenir eschatologique du personnage en perçant les arcanes divins, et de lui prédire ce que sera sa vie après sa mort afin de tenter de sauver son âme :

« Or te dirai que tu doiz entendre par le serpent. Li serpenz senefie la mort, qui est a l'ome si cruele compaignie et si felenesse qe, si tost come ele le vient veoir, ele li tout qanqu'il a, et le delit del monde et les solaz del monde et la joie del monde ; et se ele nel troeve garni de buenes vertuz qui home meinent en la joie des cieus, en la joie qui ja ne faudra, il est trebuchiez en la tenebrouse meson qui est apelee 'enfer'. (ESG§486)

La fin des aventures des personnages ne se situe pas dans le siècle au sein de la narration intradiégétique. L'appareil herméneutique crée une vie au-delà de l'espace narratif, et projette ses personnages dans un espace temps qui gomme les contours imposés par la diégèse.

Cependant la réussite de Célidoine à cette première épreuve si elle contribue à la mise en confiance du roi ne sera pas à elle seule à l'origine de sa conversion. Mireille Demaules remarque ainsi :

le songe ne semble pas posséder l'efficacité spirituelle suffisante pour amener le païen à embrasser la foi chrétienne. Il s'intègre en effet à un processus de catéchèse long, difficile et riche en rebondissements tant pour le missionnaire chargé de l'évangélisation que pour le païen qui hésite à se convertir. Ainsi, les révélations apportées par le ou les songes reçus par le païen sont-elles complétées, dans le cas du roi Label, par la divulgation d'un secret personnel.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>M. Demaules, « Songe, Secret et conversion », op.cit. pp. 403-404



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Pour Label, c'est le fait que Célideine lui ait dévoilé un épisode de son passé<sup>1</sup> – celui de sa tentative d'inceste sur sa sœur et le meurtre de celle-ci – ajouté à l'explication du songe qui le poussera à se remettre en question. Toutefois, il n'évoque aucunement la possibilité de se convertir. Il reconnaît seulement la dimension transcendante que représente l'enfant.

Qant li rois ot ceste parole, si respont : « Enfes, merveilles m'as dites : ou tu n'ies pas hom terrien ou tu es plus sages que hom mortex ne porroit estre, car de mon songe sai ge bien que nus ne m'en deïst si apertement la verité come tu as fait, ne ce que je fis de ma seror. (ESG§488)

Nous retrouvons des échos de cette scène dans l'épisode de la poupée de Mordrain. Dieu est en effet celui qui voit tout et qui sait tout, aussi bien ce qui est enfoui dans la mémoire que ce qui est caché dans une pièce secrète. Le mythe du Graal tourne donc autour d'une esthétique du dévoilement, aussi bien historique, à travers les incessants retours en arrière intra et extra diégétiques, que spatial en fouillant les moindres recoins du royaume afin de le purifier.

L'inquiétude du roi Label se manifeste de nuit quand il se prépare à aller dormir, à travers le déferlement de questions et le regret de sa vie passée. Son repentir est associé aux larmes comme le voulait le contritionnisme, doctrine de la pénitence dont l'âge d'or fut les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles<sup>2</sup>.

[Le roi] si commença a penser mout durement a ce que li enfes li avoit dit et en cel penser que il faisoit comença a plorer trop durement, et a faire si tres grant duel que jamés greignor ne verroiz, et a soi clamer chaitif et esgaré et povre conseil, et a dire de soi meesmes : « Povre chaitis <sup>3</sup>soffraiteus et mauvesement garni de sens et desconseillié de toz biens ! or morras tu aussi come li plus povres hom del siecle ! Que devendras tu, qant l'ame te sera partie del cors ? ou iras tu ? enporteras tu avec toi ta corone et ton ceptre ?

---

<sup>1</sup> Cette scène rappelle celle de Merlin face au juge à qui il demande de s'isoler pour lui annoncer la vérité sur sa mère « Alez, si menez vostre mere en une maison priveement et apelez vostre plus privé consoil et moi, et je rapelerai le consoil de ma mere. » Robert de Boron, *Merlin, Roman du XIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit. p.64

<sup>2</sup>Voir en ce sens l'étude menée par J.C. Payen *Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale, des origines à 1230*, Genève, Droz, 1968

<sup>3</sup>Ce roi chaitis n'est pas sans rappeler Lancelot face au Graal : « Ha Diex, or i pert mes pechiez et ma mauvese vie. Or voie je bien que ma chetivetez m'a confondu plus que nule autre chose car quant je me deusse amender, lor me destruit li anemis, qui m'a si tolue la veue que je ne pui veoir chose qui de par Dieu soit. Et ce n'est mie de merveille se je ne puis veoir cler : car des lors que je fui primes chevaliers ne fu il hore que je ne fusse coverz de teniebres de pechié mortel, car tout adés ai habité en luxure et en la vilté de cest monde plus que nus autres. » (QSG pp. 61-62)

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Avras tu autretel seignorie la ou tu iras come tu as eüe en cestui siècle ? »  
(ESG § 490)

Son discours de repentir est basé sur un système d'opposition entre sa vie présente et passée, celle de ses richesses terrestres, et celle du sort de son âme, dénuée de toutes richesses célestes. *L'Estoire* et la *Queste* nous offrent les images de rois dont le pouvoir terrestre est défaillant, soit qu'ils aient été privés d'autorité, comme c'est le cas pour le roi Arthur, soit qu'ils aient choisi de délaissier l'autorité royale pour faire allégeance à Dieu. Les rois puissants sont dans les deux romans des rois malheureux puisque leurs pouvoirs ne sont qu'éphémères et qu'ils se rendent compte que l'idéal d'humilité et de pauvreté est le seul capable d'assurer le Salut de l'âme après la mort. A l'approche de celle-ci, Label se rend compte qu'il s'est bien peu paré pour la recevoir et son rêve ne fait que confirmer ses craintes. La vision qui intervient suite au repentir<sup>1</sup> lui permettra de se convertir d'autant plus qu'il était prédisposé à recevoir le baptême<sup>2</sup>.

Cependant le dévoilement (dans ses deux rôles), n'est pas une finalité en soi mais un intermédiaire vers le divin ; c'est une technique utilisée par les élus pour pousser le personnage à prendre conscience que la réalité sensible a un sens supérieur auquel ils doivent adhérer. C'est pourquoi, le roi Label ne se convertit pas à l'issue de l'élucidation de son premier songe mais au bout du quatrième<sup>3</sup>. La succession des quatre rêves symbolise ainsi l'anéantissement croissant des réticences envers la foi chrétienne et la conversion se rapproche au fur et à mesure de la progression de l'élucidation des songes. La démarche didactique de l'interprétation des rêves permet ainsi l'assimilation progressive des *senefiances* nouvelles qui mènent à la conversion. En cela, le roi Label entretient des analogies avec le roi Mordrain dans la complexité de la démarche herméneutique. La structure énigmatique du premier songe, dont l'agencement des motifs permet de constituer le sens, rend compte de

---

<sup>1</sup>La manifestation de Dieu ou des saints à travers les rêves rappelle, dans l'Antiquité, les rites d'incubations qui consistaient à passer la nuit dans un lieu sacré. Pendant la nuit, la divinité de cet endroit visitait le dormeur durant son sommeil et lui apportait les signes de la guérison.

<sup>2</sup>Pour le cas de Gauvain dans la *Queste*, voir troisième partie, chapitre III : *La confession*. Le cas de Gauvain dans la *Queste* (p149-151), est tout autre, car son rêve ne lui sera que de bien peu d'utilité. Malgré le fait que le religieux tente de le racheter, il restera impénitent, d'autant plus que sa vision lui offre l'issue de l'aventure qui est d'ores et déjà vouée à l'échec ; rien ne sert d'aller de l'avant.

<sup>3</sup>Voir Mireille Demaules, « Le songeur, l'interprète et le songe dans le *Lancelot-Graal* », op.cit pp. 33-47 et « Songe secret et conversion: à propos du roi Label », op. cit. pp.402-421

l'étendue des péchés de Label. Ainsi le roi voit un pré verdoyant où se trouve un pot de terre qui est rempli de mottes et duquel sortent des fleurs, puis un serpent arrive et détruit tout. Impuissant à déchiffrer l'énigme sous le voile de *l'integumentum* Label est cependant conscient de la *senefiance* profonde de son rêve : « *je sai bien que sanz grant senefiance ne fu onques tele avision* ». Si la symbolique immédiate des différents éléments qui constituent le rêve ne peut être appréhendée, leur valeur sémiotique peut cependant donner une orientation négative ou positive à cette *avision*. Les fleurs et le pré verdoyant réfèrent à des schèmes positifs contrairement au serpent qui crache du feu et qui par son action destructrice oriente le rêve vers une interprétation fatale. La valeur morale serait ainsi la victoire du Mal sur le Bien. Cependant, le lecteur ou le personnage ne peut s'aventurer dans une interprétation plus précise des composantes de cette énigme. Céldoine seul, par l'aide du Saint-Esprit parvient à la déchiffrer *apertement*. Il s'avère ainsi que le pré « *senefie le monde, l'oucele senefie home* » et plus précisément, le roi Label lui-même, les fleurs représentent « *les vertuz terrienes* », les mottes de terre « *senefient la grant charge des pechiex mortex* », et le serpent « *senefie la mort* ». L'interprétation de Céldoine ne se contente pas de donner la symbolique des éléments mais elle expose la vie du roi en employant les métaphores filées et les structures analogiques :

« Cest tresor et cest amoncellement as tu aquis, des lors que tu oissis del ventre ta mere, car onques, puis que tu fus nez, ne feïs tu riens ne en parole ne en oeuvre qui ne fust encontre ton Criator ; et des que tu as toz jorz puis pechié et amoncelé dedenz toi mal sor mal et pechié sor pechié, bien te dut aparoir en ton songe l'oucele plaine de terre, car tu l'ies tot veraïement » (§486).

L'interprétation du songe n'est donc pas une interprétation *ex nihilo* mais dépend de la vie passée du personnage qui en orientera la portée.

Cependant, cette première interprétation que Céldoine fait du rêve de Label est caractérisée par son caractère générique. En effet ce que l'enfant dit du roi n'a rien de spécifique et pourrait s'appliquer à n'importe quel pécheur. La traduction du songe de Label n'a donc rien de particulier ni de spectaculaire pour pousser un personnage sceptique à se remettre en question. C'est pourquoi, face à l'insuffisance d'une explication générale l'enfant a recours à une preuve beaucoup plus spectaculaire qui permettra de convaincre de l'authenticité de ses propos :

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

« Et pour ce que tu me croies encore mielz de ce que je te dirai, saches que je te conterai encore anuit une chose que tu feïs n'a pas lonc tens, qe tu cuides que nus ne sache fors toi seul, mais si fet, car cil le set a cui l'en ne poet riens celer et cil le m'a fet a savoir» (ESG§487).

Il est aisé de rapprocher cette scène de celle de la glose de la vision nocturne de Mordrain, parole explicative qui se perd dans des considérations théologiques et qui pour anéantir les dernières résistances du personnage doit se transformer en une révélation intime et honteuse, preuve de l'omniscience du locuteur. C'est donc l'interprétation combinée à la révélation qui pousse le pécheur dans les retranchements honteux de son âme. Le roi Label suite aux propos de Céldoine « *est toz esbahiz et rogist de honte* » (§488). Mordrain et Label ont en commun une sexualité perversie, fétichiste pour le premier, incestueuse pour le second, qu'ils ont tenté pendant des années d'occulter aux yeux du monde. Si le secret de Mordrain est étouffé par les murs et un mécanisme de serrure minutieux, celui de Label dissimule un crime qui double le péché d'inceste puisqu'il a décapité sa sœur, la seule capable de témoigner, afin d'éviter que la vérité ne soit divulguée. Dans les deux cas, les élus dévoilent un rapport à la femme caractérisé par sa dimension morbide et silencieuse. La poupée de bois, comme les idoles païennes ne peut parler, la sœur morte non plus. Face au silence imposé, éclate la vérité chrétienne qui annonce par le biais de ces deux révélations que l'œil de Dieu sonde les âmes dans l'attente du jugement dernier : « *Si feïs sanz faille cel murtre si celeement que nus ne le sot fors celui qui tot voit et a qui l'en ne puet rien celer*» (ESG§488). En effet, la révélation des secrets met en évidence la situation religieuse des protagonistes et affirme la pleine puissance de Dieu dans le processus de destruction de la vie pécheresse en mettant à jour les relents sataniques de l'âme pour lui permettre de se racheter avant le jour « *espoantable* ». La mort imminente du roi Label confirme que sa rencontre avec Céldoine, qui le guidera dans sa conversion, n'est rien d'autre qu'un état de grâce d'autant plus qu'avant même d'avoir été baptisé, sa conversion lui a été annoncée d'une manière prophétique. En ce sens, la glose de ce songe, où d'un serpent aveugle il se mue en blanche colombe, ne fera que le pousser à réaliser dans les faits ce à quoi il était prédestiné. Par sa position de demandeur, le songeur se place déjà dans une situation d'attente et est plus apte à accepter le discours théologique qui a plus d'une fois prouvé sa stérilité quand il n'est pas appuyé d'une preuve spectaculaire. L'âme elle-même témoigne de ce qu'elle voit et son incompréhension témoigne de son infériorité. La forme discursive, incomplète sans la vision, est le signe d'une

insuffisance à convaincre qui se manifeste surtout du côté païen. Le fait de choisir un enfant pour gloser le rêve annonce d'une manière plus manifeste une inversion des puissances : le pouvoir d'élucidation est d'autant plus prodigieux qu'il est inconcevable, vu qu'il joue sur l'apparente infériorité de l'âge. De ce fait, cette supériorité discursive concourt à prouver la puissance divine qui finit par nous faire oublier l'âge de l'enfant à travers qui elle s'exprime.

Ainsi le premier rêve concerne le passé de Label. Le second quant à lui concerne son avenir eschatologique puisqu'il verra sa sœur morte participer à un banquet auquel il n'aura pas le droit d'assister. Ce deuxième rêve, qui suit la remise en question du roi, est quant à lui beaucoup plus explicite que le premier puisqu'il utilise des matériaux communs aux paraboles et aux métaphores évangéliques telles que la fontaine, la voie, le banquet etc.

Le roi Label rêve en effet qu'il suit une mauvaise route sur laquelle il rencontre un homme remarquablement beau qui l'invite à le suivre. Il entend une voix qui lui demande de se laver et arrive enfin à une montagne où il voit des gens se purifier à une fontaine. Il ne peut entrer dans la cité vu qu'il ne s'est pas lavé et voit par la serrure de la porte un banquet somptueux auquel sa sœur qui n'hésite pas à l'admonester, assiste. Il rebrousse chemin et est capturé par des brigands qui essaient de l'enfermer dans une maison obscure (§492-494).

Le sens du cheminement spirituel du roi Label est assez clair dans ce passage qui fait référence aux noces des pharisiens dans Matthieu (1-14). Les répercussions eschatologiques sont ici mises en scène d'une manière assez stéréotypée ; la dimension religieuse est manifeste à travers les symboles qui y réfèrent c'est ainsi que « *le grant chemin(...)* senefie la vielle loi », « *li hom qui tant estoit biaux (...)* ce est Jesucrist », « *la voie verdoianz* senefie la novele loi », la fontaine signifie « *le saint baptesme* », la montagne signifie « *Jesucrist* », la cité signifie le paradis (§497-502).

De plus, la glose de Céridoine suit la structure interprétative classique :

- 1- l'introduction de l'explication par le verbe senefier ou entendre : « *En cele grant voie que tu veïs doiz tu entendre la vielle loi et es gaiteors doiz tu entendre l'Enemi qui toz jorz agaite home a decevoir por lui geter del beneoit heritage dom il fu jadis getez par son orgueil* » (§497).
- 2- la symbolique d'une des composantes du rêve.
- 3- le rapport entre la dimension générique du symbole et son application au cas particulier du locuteur à travers l'emploi des marques de la deuxième personne du singulier : « *ce est Jesucrist, qui, por ce que tu as eü aucune pitié de lui qant tu le veïs en destrece, a il eü pitié de toi, si qu'il t'a gardé en la voie dolerouse si sauvement qe li Enemis n'ot pooir de metre main a toi (...)* » (§498).

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

- 4- l'emploi des comparaisons qui établissent l'analogie entre la composante onirique, la symbolique et le sens moral « *ne ne doit mie chanceler en pechié par diverses pensees, mais aller la droite voie de vie, la droite sente qui maine home en la compaignie des angres, et se doit mener et conduire tot ainsi come la lingne de droiture et de verité commande* » (§500).
- 5- L'emploi des conjonctions de subordination ou de coordination qui introduisent des propos explicatifs, reflète la portée didactique de l'élucidation « *ce que l'en te dist que tu n'i enterroies mie, por ce que tu n'avoies pas lavé a la fontaine, senefie que tu ne puez estre serjanz Jesucrist ne filz de Seinte Yglise devant que tu soies lavez et mondez en la seinte eve de bapstesme* ». (§501) ; « *car de toz cels qui en estoient aussi come mestres pastors n'i avoit pas granmenz qui tres bien l'entendissent, car il n'en veoient que l'escorce, la ou il en cuidoient veoir la moole ; par coi il s'abandonnoient a faire toz pechiez mortels et totes iniquitez* » (§497). Ces propos didactiques tentent d'expliquer le monde selon la structure logique des causes-conséquences rappelant à l'interlocuteur que les mauvais choix ne peuvent avoir qu'une répercussion négative à court ou à long terme.

Ainsi, Céridoine met en évidence que l'erreur de jugement (*cuidoient voir*) foncièrement humaine conjointe à une trop grande liberté « *la voie large et lee* » (§499) a pour conséquence la chute dans le péché, c'est pourquoi il est primordial de suivre Jésus-Christ, le guide, pour accéder à la droite voie. L'élucidation sert donc à introduire un discours moral et homilétique. En outre, la structure discursive permet d'admonester le locuteur en dévoilant de manière directe ses fautes morales à travers un sermon défini par son caractère éminemment exclusif.

Par ailleurs, l'une des particularités de la parole au sujet des songes ou des visions est qu'elle est très couramment dédoublée. Le rêve est ainsi raconté par le personnage lui-même ou par le narrateur puis il est décodé par l'herméneute. Cependant, le troisième rêve du roi Label qui s'enchaîne pratiquement au deuxième, ne suit pas ce schéma conventionnel. En effet, nous entrons de plain pied dans la glose du rêve dont il n'a jamais été fait mention auparavant. Cette technique est cependant fréquente quand l'interprète tente de revenir en arrière et de révéler des épisodes passés de la vie d'un personnage. Ainsi en est-il de l'histoire du duc Gaanor et de la rose (§687-696), du retour en arrière sur l'enfance d'Evalach ou sur le passé incestueux du roi Label. Cette glose a donc la particularité de rappeler une action passée : celle d'avoir rêvé mais d'avoir celé le rêve. Nous passons d'une technique de focalisation interne prise en charge par la narration à une prise en charge de la vision par un personnage de la diégèse : « *Il t'estoit avis que tu veoies en unes granz landes gastes et desertes un serpent granz et merveillex (...)* » (§502). L'herméneutique se greffe ainsi sur la révélation qui prouve l'authenticité de ce que dit l'interprète et représente un gage de

l'autorité du personnage mandaté par Dieu. Le passage met en évidence un inversement du schéma classique 'songeur-demandeur' d'une interprétation et 'interlocuteur-fournisseur' de signification. Célidoine prend de lui-même l'initiative d'expliquer au roi son rêve affirmant que ce songe manifeste une continuité avec celui qu'il vient d'interpréter : « *Et aucune chose qui est ce meesmes dont je paroill veïs tu n'a pas encore lonc tens en ton songe et si te dirai qex songes fu, por ce que tu m'en croies mielz* ». (§502) Autrement dit cette nouvelle glose n'introduit pas de sens nouveau par rapport au rêve précédent mais affirme sa force symbolique. L'enfant décide de révéler au roi la signification d'un songe dont il n'a parlé à personne pour la seule raison que nul n'aurait pu le lui expliquer :

«Rois Labeaus, tot se veïs tu tot apertement en ton songe ne onques nel descovris a nul home de tot cest monde, por ce que tu ne cuidioies mie qe nus hom t'en seüst dire la senefiance. Mais si fera : je la te dirai mout bien tot einsint come li hauz Maistres la m'a descoverte ». (ESG§502)

Le pouvoir de gloser insiste sur l'infériorité des païens par rapport aux chrétiens. La discrétion du roi Label et son autolimitation est une reconnaissance implicite de l'impuissance de son peuple à interpréter des rêves. Ce n'est plus le chrétien qui dénonce la pauvreté de la science païenne, c'est le païen lui-même qui en fait l'aveu par son silence. L'emploi de deux formes du verbe découvrir, « *ne onques nel descovris, m'a descoverte* », l'une à la forme négative, l'autre à la forme affirmative met en évidence que le processus de *l'integumentum* prend progressivement du recul au fur et à mesure que Célidoine se hasarde à révéler le passé du roi Label et ses rêves secrets. A la vision *tot apertement* succède la parole de l'enfant *je la te dirai* qui vient combler l'absence d'une *senefiance* en faisant la médiation entre le songeur et son songe dévoilant par là même, l'énigme du rêve simultanément à son énonciation.

Le rêve de Label que l'on vient de découvrir met en scène un serpent aveugle de taille prodigieuse qui traverse des landes désertes pour arriver à la mer Rouge de laquelle il ressort sous la forme d'une blanche colombe. Les landes « *gastes et desertes* » symbolisent les « *mauveses oevres* », le serpent symbolise le roi Label lui-même, la mer Rouge signifie le baptême, la colombe signifie que le roi sera mué « *d'anemi en ami Jesucrist* » (§503-504). Le songe met en scène les mêmes composantes que l'on reconnaît dans les autres rêves. Ainsi dans le premier, le serpent symbolisait la mort et dans celui-ci, il symbolise le roi aveuglé. Le baptême dans le second rêve était symbolisé par la fontaine et dans ce cas il est représenté par la mer Rouge, Les péchés qui sont symbolisés par les landes *gastes* étaient figurés par les



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

mottes de terre dans le premier songe. C'est donc l'agencement entre ces différents éléments qui tisse le sens du rêve et oriente la glose et non la symbolique jamais univoque de ces différentes composantes. Par ailleurs ce troisième rêve ne jouit pas d'un statut indépendant comme les deux autres mais s'insère dans la glose du premier dans un souci d'exemplarité et d'authentification. S'il ne rajoute pas un nouveau sens, il surdétermine le rêve qu'il vient appuyer en confirmant la convergence de ces différentes visions présentes ou passées vers un sens unique. Par conséquent, la pluralité onirique n'est pas conjointe à une pluralité d'interprétations morales puisque toutes les explications affluent vers le sens ultime qui est celui de la purification de l'âme pour accéder au Salut. C'est pourquoi Céldoine introduit vers la fin de la glose un rappel du jugement dernier : *« cele maisons qui estoit pleine de plors et de lermes et qui si estoit oscure et laide senefie enfer, la ou li delloial et li mescreant seront trebuchié au jor del Jugement »* (§505). La structure logique de la cause-conséquence est sans cesse adoptée à des fins édifiantes. C'est ainsi que l'enfant rappelle le châtement encouru si le pécheur persiste dans la mauvaise voie et lui offre en contrepartie une alternative pour sauver son âme : *« et en celui ostel, dont tu eüs si grant hisdour et si grant peor que tu t'en esveillais, seras tu ostelez et mis au jor espoentable, se tu en cestui siecle ne faiz teles oevres par coi tu en doives estre ostez en l'autre »* (§505). La glose de Céldoine met en évidence l'impact de la conduite présente sur la situation future en confirmant ce que le roi Label a vu de ses propres yeux : l'horreur des châtements qu'il peut encourir. Cette technique de persuasion qui combine parole et vision vient à bout des réticences du roi, puisqu'à l'issue de la discussion non seulement il reconnaît l'omniscience chrétienne mais il demande en plus à se convertir :

« Certes, fait li rois, merveilleusement m'avez espiaus mon songe et merveilleus est li Sires qui ce vos a descovert et certes, se il ne fust plus puissanz et en pooir et en savoir que nus autres sires, iceste chose ne peüst il avoir descoverte a vos ne a autre : por ço je m'otroi des ici en avant del tot a son commandement et sui prez que je a vostre conseil en face de totes choses. » (§507)

Suite à cette capitulation, Céldoine invite le roi Label à aller voir un prêtre ermite qui pourrait le baptiser :

Et lors errerent tant ensemble einsit come Celydoines les mena, qui bien savoit la voie einsint come li hauz Mestres li avoit enseignee, que il lor anuita en une mout parfonde valee et mout grant. Et neporquant tant errerent,

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

ainz qu'il fust anuitié, que il vindrent, einsint come Nostre Seignor plot, en  
cui conduit il estoient, droit a l'ermitage ou li preudom estoit herbergiez,  
lonc tens avoit ja passé. (§508)

Les éléments qui parcourent cette scène rappellent étrangement le deuxième rêve du roi Label. C'est ainsi que Célidoine l'accompagne à travers une forêt pour atteindre le lieu du baptême tout comme Jésus-Christ l'accompagnait à travers la voie qui le mène à la fontaine. Cette analogie frappante met en évidence une métaphorisation de l'aventure très récurrente dans la *Queste del Saint Graal* mais très rare dans *l'Estoire*. L'aventure se calque-t-elle sur le rêve en lui empruntant ses composantes ou le rêve annonce-t-il l'aventure sous forme de prémonition ? Toujours est-il que la fiction narrative se charge autant que les rêves d'un sens caché qui appelle à être glosé. *L'integumentum* dépasse ainsi la vision des personnages pour contaminer les actes de la vie quotidienne, confirmant que le sens à donner aux aventures est un sens unique. Cette analogie entre la lecture du texte et la lecture du monde pourrait être rapprochée du topos médiéval du « grand livre de la nature » (le livre de la Création) étroitement lié à l'étude de la *sacra pagina* (Sainte Écriture). Le monde est en effet perçu comme un livre écrit par Dieu et qui recèle des signes que l'exégèse doit pouvoir déchiffrer.

Le cheminement spirituel, symbolisé par le rêve et métaphorisé par le cheminement spatial à travers la forêt, verra sa réalisation concrète lors du baptême dans l'ermitage. La difficulté de la conversion est ainsi symbolisée par ce double encodage du parcours initiatique.

La scène du jugement dernier qui se manifeste dans le quatrième rêve du roi Label permet d'affirmer l'issue heureuse ou malheureuse de sa vie. C'est ainsi qu'il est traîné en justice devant un homme assez riche. Il invite ses amis à venir témoigner en sa faveur mais uniquement trois se présentent, le premier lui offre un manteau, le deuxième l'emmène dans une maison, quant au troisième il lui donne une charte qui l'acquitte de son dû envers le seigneur. C'est le *preudome* qui se charge d'expliquer le rêve. Toute l'interprétation qui lui est faite est tissée autour de la métaphore mortuaire. C'est ainsi que le manteau symbolise le suaire, la maison symbolise la fosse dans laquelle est enterré le mort, la charte symbolise les bonnes ou les mauvaises œuvres effectuées par le défunt (§510). Cette interprétation confirme le premier rêve qui annonçait la fin prochaine du roi Label. Ainsi les gloses affirment leurs interdépendances. Cependant, si le premier rêve commence par la mort et le dernier la

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

confirme, il n'en est pas moins évident que le personnage a évolué entre temps. Le cheminement spirituel annonce l'élévation du personnage qui passe d'une peur et d'une hantise de la mort à l'acceptation apaisée de son destin, puisqu'il a compris que la mort n'était pas la fin mais la délivrance :

« Biaux amis ; qui de la mort del cors m'avez menacié, or ne me chaut il mes de quele hore ele viengne, car je conois bien orendroit que je me sui tant amendez que nus hom mortex ne le me porroit dire et il me semble ja que je soie en cele meesme cité ou ge vi la grant feste faire et la grant joie, dont l'entree me fu devee', por ce que je n'avoie lavé a la fontaine ». (§512, 11-16)

Ce qui n'était que proprement onirique se transforme en une réalité tangible. L'évolution du personnage qui s'est tissée au fur et à mesure de la levée de *l'integumentum* confirme la force de la parole édifiante sur le chemin du salut. La glose ne donne pas seulement sens à l'aventure, elle oriente l'action des personnages afin de les guider sur la droite voie à l'instar de Jésus Christ, le Verbe qui s'est fait chair, qui guide Label sur la voie abrupte de la foi. Plus que jamais, cette analogie annonce que la vision pour être appréhendée doit être appuyée par la parole et que la parole pour être entendue doit s'appuyer d'images et de métaphores afin de faciliter l'accès au sens.

### 3.3.3 La glose en faveur de Gaanor

La conversion de Gaanor n'a rien d'original par rapport à celle des autres rois dans le sens où le même schéma est repris à quelques variantes près. Cependant les différentes étapes de la conversion mettent en évidence la bataille orale qui se déploie entre les protagonistes. La glose et la révélation apparaissent comme des armes qui investissent la structure discursive d'une dimension dialogique belliqueuse. Ce combat oral qui se déroule entre chrétiens et païens se solde par la victoire progressive de Céldoine et de Josephé. En effet, un discours théologique est engagé entre l'enfant et les clercs païens du duc qui sont à bout d'arguments et ajournent le débat (1<sup>ère</sup> victoire des chrétiens). Josephé et son peuple arrivent sur ces entrefaites à Galafort et sont bien accueillis par le duc qui reçoit un songe hermétique pendant son sommeil. Le lendemain, les païens n'arrivent pas à déchiffrer le rêve et reconnaissent la supériorité chrétienne : « *Mes as crestiens, sire, fait li uns d'els, le demandez, et je croi qu'il le vos diront, se nus le vos doit dire* » (§683) (2<sup>ème</sup> victoire des chrétiens). Josephé glose le rêve qui met en scène le baptême du roi et le refus d'une partie de son peuple de se convertir. Puis

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

le débat est relancé entre païens et chrétiens et Lucan qui a osé avancer des arguments contre la virginité de Marie est châtié et l'assemblée saisie d'épouvante. Le duc Gaanor s'écrie alors :

« Mestre de Sainte Yglise, tu m'as si espoenté de ta parole que je ne sai que je die de moi meesmes, fors tant que, se tu me voloies mostrer apertement coment cele virge pot concevoir et enfanter virge devant et virge apres, il n'est riens que je ne feïsse par ton conseil. » ( *ESG*§ 686)

Cette exclamation du duc met en évidence sa reconnaissance de l'Église qu'il qualifie de sainte et le statut privilégié dont jouit Josephé en tant que *mestre*. Dès lors, une nouvelle réticence est brisée et la parole de Josephé trouvera un entendeur qui ne nie plus sa puissance (3<sup>ème</sup> victoire). De plus, Gaanor insiste sur le pouvoir illocutoire de la parole du « *mestre de la Sainte Yglise* » malgré l'échec des arguments de Josephé et son recours au motif spectaculaire du châtiment divin. Cette reconnaissance de l'éloquence et de la force de conviction, même si elle n'est pas totalement fondée à ce stade du récit vu le recours à la force, annonce la technique de révélation du passé qui pousse le personnage à se convertir. Ainsi, Josephé dévoile au duc son enfance et sa pauvre extraction (analogue à l'enfance d'Evalach). Il s'avère qu'il est fils d'un « *povre hom vachiers* » (§687) et qu'il assiste, un jour qu'il gardait les vaches, à une scène qu'il n'avait jamais comprise, celle de la rose et du serpent. Josephé conjuguera encore une fois la glose à la révélation afin de montrer sa supériorité sur le duc en lui dévoilant son passé et un secret que nul ne connaît (4<sup>ème</sup> victoire) :

« Certes fait Josephés, et gel te mosterrai apertement, et par une chose que tu veïs ja apertement qant tu estoies enfes ; encore n'estoie ge pas engendrez ne ne fui puis de grant piece, ne tele chose ne descovris tu onques a home, quar tu i eüs la graignor peor qe tu eüsses onques puis en nul leu et si l'as encore en remembrance aussi com s'ele te fust ier avenue. » (§686, 7-11)

Contrairement au roi Label et à Mordrain dont les secrets honteux nécessitaient une entrevue privée, celui de Gaanor est le prétexte pour dévoiler au grand jour la *senefiance* de cette vision<sup>1</sup> qui va dans le sens du dogme de la virginité de Marie. De plus, le silence de Gaanor sur cet épisode ne tient pas à une culpabilité qu'il faudrait enfouir par tous les moyens mais à une grande peur provoquée par l'apparition de l'inconnu. Même si le duc Gaanor avait vu de ses propres yeux la manifestation figurative de la virginité de Marie, il ne possédait pas les moyens de déchiffrer la vision afin d'accéder au sens. Le décalage entre le temps de la

---

<sup>1</sup> Sur l'étude l'épisode de Gaanor et la rose voir J.R.Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. pp.541-542

vision et le temps de l'élucidation joue un rôle important dans le processus de conversion, car l'idée doit mûrir chez les personnages appelés à se convertir. Le temps est ici un allié dans le processus de prise de conscience, car plus le secret est enfoui pendant des années, plus il a de poids. Le fait qu'un secret a été tu pendant longtemps confirme la supériorité de la personne susceptible de le révéler tant il est difficile à percevoir. Aussi, l'advenue du temps de la révélation coïncide-t-elle avec la fin de l'attente du roi de quelqu'un susceptible de réussir l'épreuve qualifiante: élucider une vision.

Dans ce nouvel univers chrétien du *tot apertement*, le dévoilement, même s'il n'est pas immédiat dans le récit, est toujours inéluctable et dépend de la force illocutoire de l'herméneute qui doit convaincre son interlocuteur d'agir en son sens. C'est ainsi que la scène que va dévoiler Josephé s'est passée bien avant sa naissance, ce qui lui vaut les quolibets de Gaanor, qui dans une lecture tout à fait matérielle du monde le traite d'affabulateur :

« Je ri, fait-il, por ce que vos fablez devant moi autresi hardiement come si ge n'i fusse pas. – En coi fable ge ? fait Josephés. – En ce, fait li dux, que vos dites que vos n'estiez pas nez, qant cele peor m'avint ; et si la savez. Or vos demant je comment ce puet estre. – Par foi, fait Josephés, ce n'est mie grant merveille se ge le sai, car cil qui tot set le m'a descovert ; et bien le te ferai conoistre, car, s'il ne seüst tot, il ne peüst pas descoverir les choses que l'en a faite ; ne nus hom terrien nel vit, ne tu nel descoveris onques a home mortel ; et si le te dirai tot mot a mot ainsi con tu le veïs ». (§686)

L'exégète est investi d'un pouvoir miraculeux qui fait éclater la temporalité progressive du récit, rappelant ainsi le pouvoir de Merlin enfant, face aux juges de sa mère. Cependant, si la connaissance du passé du juge vient du diable pour l'enchanteur, il en est tout autrement pour Josephé, qui lui, renvoie à une vision de l'ordre du transcendantal et qui par conséquent ne peut être livrée que par Dieu. Selon J. R. Valette: « la vision contrairement au songe qui doit être vérifié s'il vient de Dieu ou du diable, a une vertu certificatrice<sup>1</sup> ». En effet, le prodige de la scène tient au fait que le personnage est pourvu d'une information dont il n'a pu en toute logique être le témoin ; ce qui confère à sa connaissance une part divine. C'est l'existence même de l'action, non l'époque à laquelle elle s'est déroulée qui détermine son rappel par la révélation: autrement dit, ce n'est pas le temps de la scène qui compte dans les révélations divines, mais le fait même qu'elle ait eu lieu ou qu'elle aura lieu la place comme certaine. La parole divine a juste pour fonction de la réactualiser ou de le prédire. Annoncer

---

<sup>1</sup> J. R. Valette, *La pensée du Graal* op.cit. pp. 526-527

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

un événement *a priori* ou le révéler *a posteriori* révèle que la temporalité s'inscrit dans un dessein plus global qui abolit les frontières chronologiques. C'est pourquoi, la connaissance ontologique de l'intrigue fait abstraction de sa temporalité révolue ou à venir et accorde au personnage la faculté de la divulguer.

Par ailleurs, l'interprète n'est que le médiateur entre une vision et une compréhension qu'il tente de transmettre en toute objectivité en affirmant à chaque fois que ce qu'il dit n'est pas sa propre parole mais celle de Dieu. « *Si te le dirai tot mot a mot ainsi con tu le veïs* », actualise la vision par la technique de la focalisation interne renforçant l'ambiguïté de la scène puisque le lecteur ne la voit qu'à travers les yeux de celui qui peine à comprendre de la même manière que Chrétien de Troyes avait décrit la scène du cortège du Graal dans le château du Roi Pêcheur à travers les yeux de Perceval. Gaanor, quand il était enfant, assiste à une scène étrange (§687-689), celle d'un lis laissant échapper un liquide rose qui abîme les fleurs d'un rosier. Seule une rose demeure resplendissante sur l'arbre et ne cesse de croître pendant neuf jours, sans jamais éclore. Le neuvième jour, une *semblance* d'homme sort de la rose sans la déflorer et se bat avec un serpent qu'il finit par vaincre. Gaanor émerveillé par la scène et par la beauté de la rose tente de l'ouvrir quand un homme descendu du ciel lui arrache la rose, lui interdisant de porter le symbole de la Vierge puisqu'il n'était pas de « *sa creance* » (§689).

Le récit scrupuleux de Josephé rapporte jusqu'aux pensées du personnage « *il te fu avis* » (§687), « *et pensas que tu iroie a la rose por veoir que il avoit dedenz* » (§689), « *tu te sentis* » (§689)...Josephé bloque momentanément l'accès au sens en nous livrant fidèlement la vision hermétique du duc. Cependant, la *senefiance* est livrée dans la vision elle-même puisque l'homme descendu du ciel établit l'analogie entre la rose et la *senefiance de la Virge* (§689). Simplement il le prive de cette *senefiance* aussi bien sur la plan pratique que métaphorique puisqu'il lui arrache des mains la rose et Gaanor ne parviendra pas à comprendre le sens pourtant explicite d'une partie de sa vision. La *senefiance* même livrée sans ambages n'est qu'une parole stérile puisque le destinataire n'est pas encore prêt à la recevoir. Le passage par des étapes progressives qui précèdent la requête du protagoniste est indispensable afin de baliser le terrain. En effet, la *senefiance*, livrée d'emblée à Gaanor non préparé et non initié par un long cheminement spirituel, angoisse. L'utilité de la glose tient de ce fait à la nécessité d'attendre le temps opportun afin de garantir la réceptivité du message. L'âme de Gaanor est entièrement mise à nu, rappelant l'obligation de se soumettre à celui à

qui rien ne peut être occulté. La révélation a une double fonction : partager avec le public une vision hermétique qui vient appuyer d'une manière figurative les arguments sur la virginité de Marie et préluder à un discours exégétique ayant *grant senefiance*. La révélation sert ainsi de prétexte à la glose dans la mesure où elle rappelle au duc ses peurs enfouies et inconscientes, d'où la nécessité de lui expliquer cette vision inquiétante afin de l'apaiser.

« Ha !ministre Jesucrist, or conois ge bien a ce que tu m'as ici amenteü que tu iés li plus sages hom del monde. Or te proi je, por celui en cui tu croiz, que tu me dies que ce puet senefier, qe certes de chose que je onques veïsse n'oi ge aussi grant talent de savoir come je ai de cesti. Por Deu, descoevre m'en la verité, se tu la sez. » (§690)

Josephé n'avait pas proposé d'explication ni promis *a priori* d'en livrer la *senefiance* (§686) ; il n'avait suggéré à Gaanor que de lui faire *conoistre* ce qu'il a vu non de le commenter. Le duc doit être lui-même demandeur et Josephé fait mine de témoigner uniquement de la dimension omnisciente du christianisme. Or la tâche des élus est souvent double puisque la révélation n'est jamais la finalité en soi mais un moyen d'introduire la glose et de parvenir à la conversion d'une manière directe ou indirecte. Ici, contrairement à Label qui n'avait fait part à personne de son rêve, conscient que personne n'aurait pu lui en livrer la *senefiance*, le secret du duc est relatif à la peur suscitée par la vision. Par conséquent, le fait d'en parler au grand jour la dédramatise et en amoindrit la dimension angoissante, la parole ayant une vertu purgatoire comme l'a compris la psychanalyse : partager une vision inquiétante permet d'en diminuer le caractère oppressant. Josephé ne consent à livrer l'explication qu'après l'ébranlement du personnage comme en témoigne l'attitude de celui-ci : « *si se laisse chaoir de si haut come il estoit as piez Josephés* » (§690). La posture de Gaanor, indépendamment des mots, est une reconnaissance métaphorique de la précellence de Josephé. La chute du duc marque l'affranchissement de l'orgueil et l'acceptation humble de la supériorité de Josephé qui semble détenir tout le savoir (5<sup>ème</sup> victoire). Le duc se place ainsi en position de demandeur et va jusqu'à l'implorer de lui livrer la signification occultée des années durant. Sa quête est une quête de vérité, comme si toute sa vie durant, il n'avait vécu que dans le mensonge de ses fantasmes. Se servant du passé pour changer l'attitude future de Gaanor, Josephé subordonne son explication à l'obligation que le duc a de le suivre :



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

« Dux Gaanor, fet Josephés, je la te dirai, mes, se tu ce qe je te dirai ne mez a oeuvre, saches que tu t'en repentiras plus que de chose que tu onques feïsses. Or m'escoute, et ge te dirai la senefiance del lis et de la rose.» (§690)

A ce stade du récit, le discours de *senefiance* ne figure plus qu'une formalité catéchistique qui vise plus à instruire qu'à convertir et qui met en évidence la méprise des clercs païens comme Gaanor lui-même le reconnaît. Ce n'est plus Josephé qui « *fable* » (§686) mais bien les philosophes de son entourage :

« Certes, fait li dux, vos m'en avez tant dit que je voi apertement que cist clerc qui sunt mestre de nostre loi et que nos apelon philosophe, sunt ci assemblé por verité desconfire et por metre avant fauseté et desloiauté. Si m'avez mise si grant joie el cuer de ce que vos m'avez fet conoistre ce que je desirroie tant a savoir que je ne le porroie pas dire. » (§697)

L'opposition essentielle que Gaanor met en évidence concerne l'impact que les paroles des clercs ont sur lui et celui provoqué par la parole de Josephé. Les premières sont des paroles fausses qui ne sont d'aucune utilité puisqu'elles n'arrivent pas à satisfaire le duc en quête de vérité. A l'opposé, la parole de Josephé procure la joie et comble ses attentes. C'est donc une parole riche de sens qui permet à l'interlocuteur d'accéder à la joie du *cuer*. L'impact de ce discours sur l'âme de Gaanor confère à ce type de parole une dimension éminemment spirituelle qui s'inscrit dans une temporalité marquée par l'accomplissement. Dès lors, Gaanor a choisi son camp tout autant que son assemblée qui choisit la voie de la vérité et accepte enfin de se convertir en reconnaissant au préalable et d'une manière tout à fait explicite que s'ils le font c'est avant tout pour leur duc. Ainsi Gaanor leur demande s'ils persistent toujours à douter de la virginité de Marie, ce à quoi ils répondent :

« Sire, font il, nos ne l'oserions pas desdire : ce maiesmement que vos le veïstes si apertement nos maine a ceste chose de la certefiance et nos efforce qe nos le creons bien. Si nos a vostre parole et la soe tornez noz cuers a ce que nos ne baons mes a estre sogiet a la loi paiene mais a la crestiene. Or poez de nos faire ce qu'il vos plaira, que, por mort ne por vie, n'aorerons nos jamés fors un seul Deu, celui meesmes que l'en apele Jesucrist. » (§697)

Autrement dit, ce ne sont pas les démonstrations éclatantes de Célidoine puis de Josephé qui sont parvenues à convaincre les clercs, c'est le témoignage de la vision que Gaanor a attesté comme véridique qui les pousse à se convertir. La parole de Gaanor, au-delà de celle de Josephé, représente un argument d'autorité et c'est la reconnaissance par leur souverain de la supériorité chrétienne, qui les poussera par allégeance à se soumettre à leur tour. (6<sup>ème</sup>

victoire). Cette scène est une preuve parmi tant d'autre dans *l'Estoire* que si la révélation et la glose restent exclusivement réservées aux souverains c'est parce que leur conversion sera suivie de celle du peuple, aussi bien par obéissance que par mimétisme. Ainsi, c'est par amour pour leur duc que les païens aimeront Jésus Christ et qu'ils se convertiront massivement dans la scène qui suit et qui n'est que la traduction concrète du rêve que Gaanor avait fait et que lui avait expliqué Josephé à travers la symbolique de la vallée :

La valee que li dux veoit, ou partie del pueple remanoit et partie s'enpassoit outre, de ce doit chascuns avoir peor et dotance qu'il ne conviengne a remanoir, car cele valee senefie sanz faille la grant valee, l'oscure, la parfonde, ce est le val de plour et de dolor, ce est la maison tenebreuse et laide et oscure, ce est enfer, le hisdous, ce est la valee qui tant est parfonde qe nus n'i entre qui puis em puist oïssir : en cele valee, biau seignor, remandront li un, ce sunt li pecheor, et li autre s'enpasseront outre, ce seront li *preudome* et li juste. (§684)

Le rêve du duc Gaanor concerne la conversion de son peuple qui est prédestiné à être converti comme le confirme la suite. Le songe a donc une fonction oraculaire que la glose s'empressera de dévoiler ainsi que l'atteste Josephé : « *Lors se torne Josephés devers ses compaignons et lor dit : « Seignor, ceste avision qe li dux vit anuit vos doit estre sermons et chastiemenz, quar ce est proprement de vos, et si vos dirai coment. »* » (§684)

Malgré cet avertissement, certains païens ne se convertiront pas encore. De la sorte, la glose si elle n'intervient pas directement dans la conversion, figure une étape nécessaire dans l'affirmation de la supériorité chrétienne. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, six étapes ont été nécessaires pour que Gaanor se convertisse. Ces victoires successives ne sont que la métaphore dialogique d'une bataille que se livrent chrétiens et païens et qui finit toujours par la victoire des sergents de Jésus Christ, le combat païen étant d'emblée voué à l'échec à cause de la dimension idéologique chrétienne du récit.

### 3.3 Refus de gloser

---

Le foisonnement des commentaires dès qu'une vision ou une parole obscure se présente ne signifie pas pour autant que le personnage peut recevoir systématiquement l'explication de ces images obscures. Le report du commentaire des deux visions de Mordrain est le plus significatif. Dans le cas de ce personnage c'était son état de païen, puis l'impuissance des prêtres chrétiens qui ont fait décaler les explications. Or dans le cas de Nascien, la raison est tout autre puisque le refus de gloser tient à son péché de convoitise. Ce passage de *l'Estoire* où Nascien discute avec un *preudome*, rend explicite la fonction exclusivement discursive de certains ermites qui prennent en charge l'appareil herméneutique. C'est ainsi que Nascien a une vision en son sommeil : celle de sa descendance qu'il retrouve retranscrite sur un brief à son réveil. Cependant, il s'inquiète de ce que Lancelot, la huitième personne de son lignage, soit représenté par un chien :

« Biaus Peres jesucrist, par ta pitié, fai moi certain de ce que je desir plus a savoir et demostre moi, Sire, por coi cil a forme de chien et por coi cil fluns est si troubles el comencement et en la fin si dolz a boivre et si merueilleus. Sire, onques ne desirrai ge nule chose tant a savoir come je faz ceste. Par ta merci, avoie moi, car autrement ne seroie je jamais aese » (§637).

A la suite de cette prière, il voit un navire sur lequel dort un vieil homme à qui il demande de lui expliquer le songe. Or contrairement à la tradition classique qui veut que les envoyés de Dieu s'empressent de gloser des visions, parfois avant même que le personnage ne le demande, ce vieil homme interprètera la requête de Nascien comme de la curiosité mal placée :

« Par foi, fait li preudom, je l'ai dit por toi, qui iés si nices que, qant li hauz Mestres par sa debuenaireté et par sa pitié t'a mostré des choses qui sunt a venir et la fin de ton lignage, tu iés encore si fous que tu atant ne t'en veus mie tenir, ainz vels savoir plus et plus enquerre les choses que cuers mortex ne porroit savoir ne ne porroit descovrir, se la grace del Saint Esperit seulement ne li avoit demostre. Nostres Sires t'a a cest point demostree sa grant debuenereté, qui t'a fait savoir ce que hom mortex ne set orendroit que toi seulement. Et tu encores veus plus et plus encerchier en avant ! » (§640)

Si le vieux preudom réprimande Nascien c'est parce qu'à son sens la vision que Dieu lui a envoyé était assez claire et ne demande pas un surplus d'explication. En effet cette vision des descendants de Nascien n'est pas la première occurrence dans le texte puisqu'elle a été

envoyée précédemment à Mordrain son beau frère à travers le rêve des neuf fleuves. Cependant, le rêve de Mordrain était un rêve hermétique et obscur qui appelait une explication dont Nascien lui-même avait tenté d'interpréter subjectivement le présage. Si Mordrain avait vu l'allégorie de neuf fleuves surgir de Céldoine, Nascien quant à lui voit distinctement neuf personnes en rang derrière son fils. La faute de Nascien est d'autant plus grande que cette vision codée dont avait joui Mordrain et qui ne pouvait être traduite par les prêtres qui n'avaient pas reçu la grâce divine pour le faire, lui est présentée *tot apertement* (§634): Nascien a le privilège d'avoir obtenu la grâce qui lui permet de voir ouvertement la signification de son rêve comme il a été le seul jusque là à avoir vu *apertement* le Graal confirmant la similitude entre l'accès à la *senefiance* et la vision du Saint Veissel (§265). L'analogie est d'autant plus frappante que dans la scène de la vision du Graal, Nascien ne se contente pas d'une vision à l'extérieur du Graal mais il veut se rapprocher encore plus pour voir à l'intérieur, « *et quant il eut ensi parlé, si ne li fu pas assés chou qu'il avoit veü anchois se traist avant et sousleva une platine dont li glorieus vaissiaus estoit couvers* » (§265) de même ne se contentera-t-il pas de la première explication de son rêve et cherchera-t-il à en savoir plus. De plus la corrélation entre la vision distincte du Graal et l'accès à la vision décodée se manifeste dans la *Queste del Saint Graal* pour Galaad vers la fin des aventures insistant encore une fois sur l'exclusivité accordée à l'aïeul et à son descendant comme le confirme l'ange : « *Et tout ausi com Nasciens a esté li premiers hom qui les mervelles du Graal a veües, autresi sera chil li daerrains qui les verra* » (§272). Cette convoitise de Nascien qui concerne aussi bien le Graal que la vision, naît d'une insuffisance du sens immédiat à combler un sentiment de manque de transcendance auquel nous reviendrons ultérieurement.

Ainsi, Nascien non seulement jouit du privilège de voir distinctement le sens de son rêve, de discuter avec l'homme en robe vermeille et de lui poser des questions sur son avenir (§632), mais en plus la véracité de sa vision « *et lors ne tint il mie a fable ne a gas ce qu'il ot veü en son songe* » (§634) lui est assurée par la preuve matérielle que représente le *brief* écrit en hébreu et en latin et qui mentionne avec une précision méticuleuse sa descendance. Dieu affirme sa pleine puissance dans le processus de révélation par le pouvoir qu'il a de dévoiler au grand jour les secrets des personnages mais de ne révéler les siens qu'à une minorité de privilégiés. Le partage des secrets sur l'avenir de Nascien d'une manière tout à fait claire

témoigne de la grâce infinie dont jouit le personnage. La demande de Nascien ne concerne pas la symbolique assez explicite du lion et du chien qui signifient respectivement noblesse et bassesse, c'est un questionnement concernant les raisons pour lesquelles ses descendants seront considérés comme tels. Autrement dit, c'est une interrogation sur le pourquoi d'un état.

Gare au protagoniste qui demande un sens plus précis que celui qui lui est déjà donné. La glose n'est donc pas systématique dans *l'Estoire* puisque même si le personnage voit souvent l'accès au sens différé comme c'est le cas pour Modrain, il lui est rarement refusé. La perception que le personnage se fait d'une vision est essentiellement subjective car ce qui paraissait clair aux yeux du vieil homme demeure cependant obscur aux yeux de Nascien. De plus, les personnages ont été longtemps habitués à la tradition de la glose des rêves, de par leur statut de roi païens précédant leurs conversions, puis de quêteurs de sens sur la voie de la rédemption chrétienne. En apparence, l'attitude du *preudom* semble étonnante, mais si nous analysons la *senefiance* du rêve, nous pouvons aisément nous rendre compte que cette vision n'a aucun lien avec le présent du personnage et qu'elle apparaît plus comme un don de Dieu une *grace del Saint Esperit* comme le confirme Céridoine lors de son entretien avec Label « *ce que li hauz Mestres m'a desouvert par sa debuenaireté* » (§495). C'est pourquoi il est indécent d'en demander plus. La réalisation du rêve est complètement indépendante de l'action de Nascien et se manifeste dans l'espace intradiégétique du cycle. C'est donc une vision gratuite qui ne demande pas à être glosée à nouveau vu qu'elle est déjà assez claire. Nascien lui-même reconnaît sa culpabilité d'en avoir voulu trop savoir et son aveu met en évidence que malgré son évolution manifeste sur le chemin du christianisme, il demeure un chrétien imparfait :

Si se tient molt a corpable et a meffet de ce qu'il requeroit, si respont : « certes, l'en ne se doit pas merveiller se ge requeroie ce, car je sui pechierres et non sachanz, si ne savoie que je faisoie : et vos savez bien que pechierres bee plus a sa volonté parfonir qe a aller selonc Deu et selonc raison. Por ce, si ne vos merveilliez pas. (§640)

La parole du *preudom* et son refus de gloser permet à Nascien de se remettre en question et d'avouer ses torts. Car si ce personnage nouvellement converti profite de nombreux privilèges accordés par Dieu, toujours est-il qu'il ne détient pas encore les clés qui lui permettent de bien se comporter dans cette nouvelle ère chrétienne telle qu'il l'a définie à Mordrain :

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

« nous somes entré en signourie ou nous n'estiemes a chelui jour ke vous me fesistes cheste couvenenche. Et autresi com nous avons cangié la vie ke nous teniemes adont, autresi doivent estre li talent cangié, et la malvaise volenté doit chascuns laisser, car autrement serriemes nous contraire as commandemens de chelui en qui garde et en qui signourie nous avons mis les cors de nous et les ames. » (§292)

Malgré cette prise de conscience qui n'est pas sans rappeler celle de la mise en garde de l'ermite de la *Queste*, Nascien ne semble pas comprendre la portée effective de ce qu'il dit et du changement réel que le processus d'évangélisation a enclenché. La relation unilatérale dans laquelle il s'est engagé avec Dieu une fois baptisé ne semble pas altérer son caractère. En effet, Nascien représente, au sein de *l'Estoire del Saint Graal*, le personnage pressé par excellence, poussé par l'ardeur de sa foi à l'opposé de son beau frère « lent », il n'hésite pas à contourner les interdits divins (en s'approchant trop du Graal) ou à demander plus qu'il ne devrait, comme c'est le cas de la vision qu'il a eue, sans comprendre que ce qu'il a n'est pas un dû mais un don. Les réprimandes dont il fait l'objet lui rappellent la nécessité de se soumettre entièrement à la volonté divine. Néanmoins, l'introduction du discours du *preudom* n'est qu'un artifice littéraire servant à exposer, sous forme d'admonestation personnelle, une homélie. En effet, c'est suite à une prière que Nascien voit le navire du vieil homme, Dieu aurait bien pu lui refuser *ab ovo* l'accès plus poussé au sens de son rêve.

La glose si elle concourt à la vaste architecture d'ensemble des deux romans en reprenant pratiquement les mêmes structures, n'y joue pas systématiquement la même fonction. Beaucoup plus rare dans *l'Estoire* que dans la *Queste* proportionnellement au volume du texte, l'interprétation apparaît dans les moments clés de conversion ou des épreuves personnelles. La visée didactique et édifiante est attestée dans *l'Estoire del Saint Graal*, roman qui remonte aux premiers temps du christianisme et qui par conséquent témoigne d'un souci prédicatif. En revanche, la *Queste del Saint Graal* met en scène un royaume chrétien qui a sombré dans le péché et dans lequel la glose ne livre pas un produit didactique original mais manifeste une *remembrance* qui rappelle des principes oubliés par les personnages arthuriens au fil de leurs aventures terrestres.

Par ailleurs, les personnages manifestent une soif inextinguible de *senefiance*, qui, poussée à son paroxysme, pourrait être interprétée comme un péché de convoitise comme pour Nascien. Les protagonistes témoignent d'une volonté de chercher toujours au-delà de la

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

vision, la lettre qui viendra l'expliquer jusqu'à l'usure. La glose n'est plus perçue comme un privilège accordé aux personnages pour les guider, elle devient un besoin impérieux, quasi obsessionnel sans lequel le héros vit dans la tourmente. Le plaisir et la satisfaction provoqués par la parole d'élucidation devient une sujétion ; ce type de discours en ce qu'il offre une lecture moins angoissante du monde occasionne chez les personnages une accoutumance à ses vertus apaisantes. L'univers n'est plus appréhendé comme menaçant mais comme familier dans la mesure où la parole permet d'en révéler la part secrète en levant *l'integumentum*. Les réponses données par le christianisme offrent une nouvelle lecture du monde où l'individu sait d'où il vient et où il va. De fait, la révélation du passé des personnages répond aux inquiétudes ontologiques et l'annonce de leur devenir leur permet de se racheter une place au paradis et de ne plus avoir de rapport anxieux avec la mort. La glose annonce la mort de l'ancien monde à travers la démystification des tabous (l'inceste, le fétichisme) et la réorientation de l'âme vers son salut.

Le tableau ci-dessous permet de mettre en évidence la récurrence des mêmes motifs dans les scènes de conversion des rois païens et la mutation spirituelle progressive des personnages dont le statut de témoin direct d'une vision favorisera l'acceptation de la nouvelle loi.

<b>Etapes de la conversion</b>	<b>Roi Mordrain</b>	<b>Roi Label</b>	<b>Duc Gaanor</b>
Le souverain est en situation de faiblesse	Victoire impossible contre Tholomer (§66, 3-5)	Mort prochaine ( §487)	Aucun réconfort de la part des conseillers (§697)
Le chrétien dialogue avec un souverain et introduit un discours théologique à travers un rappel historique ou analogique	Enumération des rois qui ont gouverné l'empire et résumé de l'histoire sainte (§71 -86)	Introduction d'un discours théologique bâti sur l'analogie (§484-486 ; 497-507 ; 510)	Rappel de l'histoire de la Passion et analogie entre le pucelage de Marie et le bouton clos de la rose (§ 695- 696).
1er débat théologique: Impuissance des païens à argumenter et ajournement du débat	Méfiance du roi Evalach et ajournement du débat (§87)	Pas de débat. Les aventures que Céridoine raconte au sujet de l'aide que Jésus Christ lui a apporté pour le sauver de Calafer (§477) sont perçues comme des mensonges par les païens (§478)	Victoire de Céridoine sur les païens par la force de ses arguments.(§ 676)



## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Les chrétiens sont traités avec beaucoup de déférence.	Déférence du roi Evalach envers Joseph et son peuple (§90)	Label traite Célidoine avec honneur et le fait dormir à ses côtés (§479)	Gaanor reçoit le peuple de Célidoine et s'occupe d'eux <i>richement</i> (§680)
Le souverain a des visions que nul n'arrive à décoder à part l'envoyé de Dieu.	Vision nocturne d'Evalach de l'arbre et de l'enfant passe-muraille et recours à Joseph pour gloser le rêve (§91- 98)	Label rêve d'un pot de fleurs et d'un serpent (§480 -481), aucun n'arrive à l'expliquer (§482) sauf Célidoine (§483)	Gaanor rêve qu'un peuple tout en blanc sort de l'eau tandis que d'autres personnes tachées de noir se noient (§682-683)
Glose et révélation	Josephé révèle à Evalach le <i>mesconu</i> son passé et son humble extraction, mais diffère la glose de la vision (§155-160)	Célidoine offre au roi une explication satisfaisante de son songe (§484- 487) et lui révèle son lourd secret qui concerne sa tentative d'inceste sur sa sœur (§488)	Josephés prend la relève sur Célidoine et explique que son rêve signifie le baptême (§684)
2ème Débat théologique: Débat entre les païens et les chrétiens, Châtiment des païens, stérilité du débat et preuve par le miracle	Débat entre Josephé et le sage païen qui finit par une punition (§142-148) puis scène spectaculaire de l'exaction du diable de la statue de Mars qui aboutit à la reconnaissance de la supériorité des chrétiens (§149-152)	Il n'y a pas de débat théologique entre les protagonistes	Lucan le philosophe doute de la virginité de Marie et est châtié cruellement (§685)
Victoire sur l'épreuve	Victoire d'Evalach sur Tholomer (§161-164)	L'épreuve qualifiante pour l'herméneute consiste à pouvoir gloser le rêve, Label et Gaanor reconnaissent la science divine des chrétiens (§495 ; § 633)	
Miracle et conversion	Nouveau miracle de la guérison du bras du chevalier blessé (§246) Conversion des sarrasins Seraphe et Evalach (§247-248).	La révélation qui consiste à rappeler à Label et à Gaanor leurs songes ou leurs visions est un miracle puisque les deux personnages n'en avaient jamais parlé à personne. (§503; §686 696). Ils décident de se convertir suivis ou non de leurs peuples (§507-508) et (§697-699).	
Glose et révélation d'un lourd secret	Glose de la vision de Mordrain et révélation du secret de la poupée enfouie dans une pièce dérobée (§282- 284).		
Réflexion et contrition du souverain	Contrition d'Evalach (§286)	Contrition de Label après son premier rêve, suite à la révélation de ses penchants incestueux et du meurtre de sa sœur (§489 -491)	Gaanor ne vit pas de moments fort de contritions mais est perturbé par Célidoine (§682). Il se rend compte de l'inanité de la science païenne face au savoir chrétien.

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

Nouveau rêve hermétique	Le rêve du banquet qui annonce la scène sur l'île puis celui des neuf fleuves qui annonce sa descendance (§287- 288)	Le roi fait part à Célidoine et à l'ermite de son rêve au sujet d'un riche homme qui veut le juger (§509)	Ce ne sont pas les rêves qui symboliseront l'avenir eschatologique ou fictionnel du personnage, mais un objet, <i>la Tor des Merveilles</i> (§703). dont l'érection sera le signe <sup>1</sup> manifeste de la survivance de la grandeur du royaume arthurien.
Glose	Les prêtres se déclarent incapables de gloser les songes (§293). Ce n'est que plus tard que Mordrain aura accès à la <i>senefiance</i> grâce à Salluste (§369)	L'ermite lui explique que cela signifie le jugement dernier et sa mort prochaine ne va pas tarder (§510)	
Réalisation d'un rêve prémonitoire après la conversion.	L'enfant passe- muraille et la découverte du secret de Mordrain (§282) L'épisode de Serpolion (§357)	Mort du roi Label après avoir été baptisé (§514) (rêve du serpent aveugle se transformant en colombe après avoir plongé dans la mer rouge)	Ceux qui ont refusé le baptême sont châtiés comme l'a annoncé le rêve de Gaanor, puisqu'ils meurent par noyade (§701)

Ce tableau a tenté de mettre en évidence les étapes qui ponctuent les scènes de conversion ainsi que l'importance accordée à la parole dans ce processus. La glose s'insère ainsi à des moments clés de l'aventure pour aider le personnage à voir avec plus de discernement le vrai du faux et à lever le secret sur son passé ou son futur.

La mise en branle de tout un mécanisme du pathos à travers la provocation du sentiment de peur, d'étonnement ou de soulagement aboutit à l'affleurement d'une conviction de la nécessité de se convertir. L'intimité du personnage prédestiné est fortement sollicitée comme le confirment les rêves dont il actionne lui-même la dimension oraculaire. Cependant, contrairement aux héros antiques tourmentés, l'oracle onirique ne pousse pas le héros à fuir son destin et par là à le précipiter. Le personnage s'il reste sceptique, demande un surplus de sens afin d'être convaincu et a un grand plaisir à l'être, mais jamais il ne met en doute le chrétien puisque celui-ci, devançant ses craintes, ne lui en laisse jamais l'occasion.

Ainsi, ces rêves prémonitoires accentuent la prédestination des personnages mais aussi la soumission du songeur à une volonté surhumaine pour pouvoir être expliqué. Ils annoncent l'issue vers laquelle tend l'aventure du héros et lui offre donc la possibilité de se racheter. Si dans la *Queste*, cela n'est plus possible pour Gauvain puisqu'il s'est vautré dans la luxure et

<sup>1</sup>En ce sens, l'analogie entre la Tour des merveilles et la nef de Salomon est significative dans la mesure où ils représentent tous les deux des objets-signes. Voir deuxième partie, chapitre II : *Les langues et la quête des origines, B- Etymologies*

qu'il refuse la grâce<sup>1</sup>, le cas du Roi Label et de Céridoine est tout autre : ayant rêvé qu'il ne pouvait pas assister à un banquet, symbole de Paradis, il décide, après l'interprétation de l'enfant de se convertir et il mourra chrétien.

Selon Christianne Marchello Nizia, songes et voix fonctionnent : « en distribution complémentaire. (...) Les voix sont trois fois plus fréquentes que les songes, et cinq fois plus que les visions éveillées dont bénéficient quelques héros<sup>2</sup> ». La vision ne peut se penser indépendamment de la parole qui l'accompagne, qu'elle soit orale ou écrite. C'est le véhicule nécessaire qui assure le transfert entre le voir et le croire. La parole se situe ainsi dans le dispositif cognitif qui est celui du savoir. Cependant, la glose en saturant le texte, « abolit l'aventure en niant à la fonction narrative son intelligence propre. Parce qu'elle possède toutes les réponses, elle ne laisse aucune liberté d'imagination au lecteur, aucune marge d'égarement au chevalier<sup>3</sup>. »

Partant de ce postulat, l'*Estoire* qui utilise le procédé herméneutique beaucoup moins systématiquement que la *Queste* permet-elle de combiner avec plus de subtilité parole et aventure ? Il semblerait que non puisque les digressions *senefiantes* de la *Queste* ont été supplantées par la tradition homilétique et l'insertion de longues séquences sur l'histoire sainte parallèlement à l'usage de récit exemplaire. Ceci nous amène à supposer que dans les deux textes, les auteurs ont mis en scène aussi bien des aventures héroïques que des paroles aventureuses qui se hasardent tantôt dans l'histoire des personnages tantôt dans l'histoire biblique dans laquelle elles puisent leurs modèles.

---

<sup>1</sup> Voir troisième partie, chapitre III : *La confession*

<sup>2</sup> Voir C. Marchello-Nizia, « les 'voix' dans la *Queste del Saint Graal* : grammaire du surnaturel ou grammaire de l'intériorité ? », *Histoire et société, Mélanges offerts à Georges Duby*, vol. 4 Aix en Provence, 1992 p.78

<sup>3</sup> M. Stanesco, « Parole autoritaire et 'accord des semblances' » dans '*La Queste del Saint Graal* ' » op.cit. p.1278

## Conclusion

---

Dans cette première partie, nous avons étudié différents modes de transmission de parole (la parole dévoïée, l'*exemplum* et la glose). Ces trois types de discours qui structurent l'évolution narrative du récit sur le chemin de la Vérité, pourraient se résumer dans la formule « dire, transmettre et expliquer ». Dans le premier cas, les scènes de tentation diabolique jouent un rôle exemplaire sur les dangers de la convoitise et des péchés de chair comme l'illustrent les discours homilétiques des *preudomes*. Par ailleurs, l'*exemplum* genre didactique par excellence n'est pas inséré dans un sermon, comme il est d'usage, mais dans la trame narrative qui par sa richesse prédicative, admet ce genre de digressions. Enfin, la glose, comme voie d'accès à la connaissance, repose sur une multitude de strates qui, paradoxalement, pourrait être fort bien résumée par l'expression auto-réflexive de la tentatrice : « *monteprierres de paroles* » (QSG§130). Comme l'a souligné Francis Dubost, derrière cette expression, « il est facile d'identifier l'allusion aux disciplines intellectuelles de l'époque, au discours théologique, à l'exégèse, à la glose, dans lesquels le diable rêve de s'introduire, car c'est à ce niveau seulement que les phénomènes reçoivent leur cohérence, et les paroles leur *senefiance*. En multipliant les paroles, on peut ruiner les assises d'une vérité qui se fonde essentiellement sur le dire <sup>1</sup> ». Les trois chapitres partagent ainsi un souci didactique qui s'adresse aussi bien aux personnages qu'au public pour transmettre un message salutaire sous différentes formes.

La lecture du troisième chapitre de la Genèse révèle qu'Eve n'est pas le lieu de la parole, originale (celle de Dieu) ou pervertie (celle du serpent) mais celui de sa transmission. Par conséquent, elle ne peut être considérée comme le personnage mystificateur mais seulement un intermédiaire. Tout mensonge repose sur le dévoiement d'une parole afin qu'elle ne renvoie à rien d'autre sinon à elle-même. C'est pourquoi ce n'est qu'une coquille linguistique vide de toute réalité référentielle. Le motif de la transmission qui renvoie aussi bien à Eve

---

<sup>1</sup> F. Dubost, *Aspects fantastiques*, op.cit. p. 771

## 1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER

qu'aux personnages saints, relève de la stratification de la parole pour pouvoir accéder au sacré.

La parole dévoyée dans les deux romans est essentiellement assignée à la femme responsable de tous les maux depuis le récit de la chute. Adaptant leurs discours à l'envie de leurs interlocuteurs, les figures diaboliques développent de longs discours argumentatifs qui promettent le salut immédiat du corps. La victoire sur cette parole fallacieuse rend compte de la force psychologique du personnage. Car là où la difficulté augmente, c'est quand le diable ayant affaire à un interlocuteur fort de ses convictions religieuses. La tentation de Bohort dans la *Queste del Saint Graal* en est le meilleur exemple puisque le diable prend la forme d'un prêtre qui glose l'aventure de manière somme toute traditionnelle. Ainsi plus le personnage est puissant, plus le discours diabolique affine sa stratégie. Il existe ainsi une hiérarchie de la tentation.

Les micros récits qui scandent *l'Estoire del Saint Graal* et la *Queste* pour la *Légende de l'Arbre de Vie* entretiennent avec la trame principale une fonction exemplaire inspirée des récits de prédications. Pompée apparaît ainsi comme la préfiguration de Mordrain qui cependant échappe au destin du premier grâce à la foi. La légende d'Hippocrate met en garde contre la parole mal utilisée. La *Légende de l'Arbre de Vie* par sa position centrale dans *l'Estoire* et sa symbolique complexe réhabilite les figures féminines en leur conférant un rôle actif<sup>1</sup>.

Les gloses conjointes aux révélations jouent un rôle fondamental dans les scènes de conversion puisqu'elles agissent sur la psychologie du personnage en ébranlant ses convictions profondes. Que ses gloses s'intéressent au devenir eschatologique des personnages ou remontent à des aventures celées dans le passé, elles sont le point d'orgue de récits analeptiques ou proleptiques qui saturent le récit d'un point de vue chronologique mais aussi sémantique. Ces révélations ont ainsi une fonction aléthéique et s'adressent en premier lieu aux souverains afin que leurs sujets les suivent dans leurs conversions. Ces scènes de conversions par leurs complexités témoignent de l'importance accordée à la recherche d'une parole vraie qui pourra faire sens et saura convaincre .

---

<sup>1</sup> M. Lot-Borodine « L'Eve pécheresse et la rédemption de la femme dans la « *Quête du Saint Graal* » in *De l'amour profane à l'amour sacré* .Paris, Nizet, 1961.pp. 134-158

## 2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE

## Babel ou la confusion

---

Mettre en scène des personnages dont la mission principale est de convertir les peuples étrangers implique un questionnement sur les langues utilisées dans le processus de vulgarisation de la religion chrétienne à travers les pays traversés. En effet, depuis l'effondrement de la Tour de Babel et la malédiction linguistique, l'homme peine à communiquer avec son prochain. La scission linguistique redouble l'éparpillement géographique. Depuis, à chaque espace correspond une langue. A chaque temps, sacré ou profane, une langue déterminée.

Le Moyen Age accordait une place de choix aux arts de la parole dans les enseignements universitaires des arts libéraux<sup>1</sup>. Cependant, si *L'Estoire del Saint Graal* met en scène plusieurs passages où l'art oratoire des personnages est mis à contribution afin de convertir les païens, d'autres affirment au contraire l'échec de la parole et la confusion de la communication, accordant ainsi à la vision une place de choix.

Toutefois, le doute face à la parole fallacieuse liée à Babel subsistait au Moyen Age, et par conséquent, le doute face à la rhétorique tel que l'a énoncé bien auparavant Saint Augustin dans *la Cité de Dieu*. Selon lui, la parole de Dieu est persuasive par le fait même de l'énoncer. Par conséquent, il plaçait l'éloquence au-dessus de la rhétorique. Par ailleurs, selon Philon, les constructeurs de la tour avaient corrompu les fonctions des lois théologiques du langage.

---

<sup>1</sup> Le *trivium* embrassait la grammaire, la dialectique et la rhétorique. L'enseignement scholastique médiéval reposait sur la *lectio* d'une part et la *disputatio* d'autre part. La *lectio* consistait en la lecture du texte, l'*expositio* du maître (les commentaires du texte) et les *quaestiones* (discussion pour ou contre certains passages). L'exercice de la *disputatio* était très prisé, il consistait à défendre des interprétations opposées d'un même texte sous le patronage du maître



D'après les kabbalistes, le langage appartient à Dieu et utiliser la force de ses arguments constitue un péché qui s'apparente à l'idolâtrie : par la fausse argumentation, on admire le faux aux dépens du vrai. Les capacités sémantiques du langage humain à produire aussi bien le faux que le vrai investissent Babel d'une nouvelle dimension : celle du doute et du mensonge. Ainsi, la confusion ne serait pas une confusion de langue au sens littéral, mais une confusion de compréhension.

La faute de langue selon Reuchlin, « devient une faute de raisonnement, les Babétiens se confondant, selon lui, avec les sophistes. » (...) dans cette cosmologie plus que dans toute autre, Babel incarne le scandale de la faute, séparant de façon très schématique les faux théologiens disciples de Nemrod et fils de la terre, et ceux qui savent que la Sapience est ailleurs, ni hors du monde, ni dans les livres, mais dans le Livre qui parle du monde(...). L'écriture incarne donc essentiellement un combat moral, et toute littérature qui sert ce projet, figurera la quête d'un perfectionnement spirituel<sup>1</sup>.

La langue orale est source de confusion aussi bien sémantiquement que formellement. Dans le *De Confusione*<sup>2</sup>, Philon, à propos de l'épisode du mythe de Babel, souligne que :

La mort du langage c'est le silence : non pas celui que recherchent les gens bien élevés comme une marque de modestie – car cette faculté-là est la sœur de celle qui, dans les conversations, sait tenir en réserve ce qu'il faut dire jusqu'au moment opportun- mais c'est celui auxquels ceux que la puissance de leurs adversaires a tout à fait exténués et défaits, doivent se résigner quand ils sont à court d'arguments (...). De fait, il y a bien des gens qui ne sont pas capables de triompher des inventions captieuses des sophistes, parce que les soucis perpétuels de leurs travaux les empêchent de s'entraîner sérieusement au maniement des mots ; malgré cela, ils trouvent un refuge dans l'assistance de celui qui est le seul sage et le supplient de venir à leur aide<sup>3</sup>.

La mort du langage, c'est se taire en étant à court d'arguments face aux sophistes. Les sophistes qui enseignaient la rhétorique et pratiquaient l'art du discours, étaient condamnés au nom de la Vérité et considérés comme des pseudo-philosophes. Aristote et Platon les accusaient de *pseûdos* car ils disaient ce qui n'est pas en utilisant toutes les ressources du logos : linguistiques, logiques et rationnelles et ce, dans l'intention de tromper. Dans *l'Estoire del Saint Graal*, cette argumentation fallacieuse est omniprésente lors des passages où les doctes païens affrontent les messagers de Dieu et se livrent à de longs discours pour démentir

---

<sup>1</sup>M. Martin-Jacquemier, *l'Age d'or du mythe de Babel*, Paris, Eurédit, p 213

<sup>2</sup> Philon d'Alexandrie, *De Confusione Linguarum*, traduit par J.G. Kahn, Paris, Cerf, 1963.

<sup>3</sup>*Ibid* § 37-39

les fondements du dogme chrétien.

Les différents mouvements de prédication du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles ont sans doute influencé la genèse de *l'Estoire* et la *Queste* dont l'élaboration coïncide avec la montée des ordres mendiants au XIII<sup>e</sup> siècle. La plupart des études ont mis en évidence l'influence cistercienne sur la *Queste del Saint Graal*. Or, la critique actuelle tend vers un rapprochement entre les romans du Graal et la prédication franciscaine qui fut l'une des prédications les plus éminentes. Comme le montre le récent article de Jacques Dalarun<sup>1</sup>. Il est notoire que *l'Estoire del Saint Graal* donne la part belle à la prédication pacifique contrairement aux *Chansons de Geste*. En effet, vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle, le Pape Urbain II<sup>2</sup> lance un appel aux chrétiens pour qu'ils aillent défendre la terre sainte des invasions turques. Les croisades, qui sont à l'origine un conflit idéologique, ont pour but de convertir les peuples sarrasins et juifs par la force. Les croisés revivent en effet l'exode et la conquête de la terre promise – motif que nous retrouvons dans les injonctions de Dieu faites aux élus de *l'Estoire* d'évangéliser la Grande-Bretagne – Il s'agit d'un nouveau pèlerinage armé qui, dans l'attente de la Jérusalem Céleste, vise à libérer la Jérusalem terrestre de la main des païens.

A la fin du XII<sup>e</sup> siècle, réalisant que la force physique était de bien peu d'utilité, Saint François s'oppose à la croisade armée du Pape Innocent III et revendique au contraire une approche pacifiste qui renouerait avec les premiers temps du christianisme. Ce fut le début de la prédication mendicante. Albert Pauphilet, Jean Frappier puis Richard Hartman ont fait un rapprochement entre la *Queste del Saint Graal* et les chroniques de Villehardouin<sup>3</sup>. Selon R.

<sup>1</sup>J. Dalarun, « François d'Assise et la quête du Graal » in *Romania* Tome 127, 2009 p.147-167

<sup>2</sup>L. Paulot, *Urbain II*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1980 ; H. M. Vicaire *Saint Dominique et ses frères, Evangile ou Croisade*, Paris, Cerf, 1967 ; *Le Concile de Clermont de 1095 et l'Appel à la Croisade*, actes du colloque Universitaire International de Clermont Ferrand, Paris, Ecole Française de Rome, 1997 ; A. Dupront, *Le mythe de croisade* (4 tomes), Paris, Gallimard, 1997 ; L. Pouzet et L. Boisset, *Chrétiens et Musulmans au temps des croisades, entre l'affrontement et la rencontre*, Beyrouth, Presses de l'Université de Saint-Joseph, 2007 ; G. Bordonove, *Les croisades et le royaume de Jérusalem*, Paris, Pygmalion, 2002 ; A. Bonneru, M. Mentre, G. Hidrio, *Jérusalem, Symboles et représentations sans l'Occident médiéval*, Paris, Jacques Grancher, 1998 ; D. Iognat-PRAT, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, Paris, Flammarion, 2000 ; P. Bancourt, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi*, Aix en Provence, Université de Provence, 1982 ; R. Lemay, « L'Apologétique contre l'Islam chez Pierre le Vénérable et Dante » in *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, Société d'études médiévales, 1966 ; J.P. MIGNE, *Petri Venerabilis, Patrologia cursus completus*, Series secunda, Tome 189, Petit-Montrouge, 1854

<sup>3</sup> Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, éd. J. Dufournet, Paris, Garnier Flammarion, 1969

Hartman, dans la *Queste* : « la notion chrétienne du *viator* est complétée et renforcée par l'idée chevaleresque de l'aventure<sup>1</sup> » :

L'attention prêtée par tous ces prosateurs aux garanties de véracité crée un climat commun d'historicité qui voit le roman s'ériger presque en rival de la chronique. L'idée de la croisade qui anime les deux genres ne se fait pas sentir par une vague présence, mais dans des détails concrets comme le procédé de l'entrelacement, une géographie commune, le rôle des reliques et les mêmes correspondances entre les types de personnage : le moine-soldat, le chevalier mondain et céleste, et le prud'homme, dont la sagesse semble souvent douteuse.<sup>2</sup>

Cet état d'esprit semble aussi trouver des correspondances avec *l'Estoire*. Notre analyse portera sur les scènes de conversions qui rendent au mieux compte des techniques de prédications avec lesquels les clercs de l'époque étaient familiarisés.

Aussi allons-nous analyser le rapport entre la confusion, l'absence de communication et la sophistication. Puis, nous examinerons le rôle que jouent les langues utilisées dans *l'Estoire* et les digressions onomastiques dans leur rapport avec le mythe de Babel. Enfin, nous étudierons le prologue qui résume le projet narratif de *l'Estoire* mais qui reste ambigu car il oscille entre quête d'authentification et révélation de l'imposture du narrateur.

---

<sup>1</sup>R. Hartman : *La quête et la croisade*, op.cit. p.127

<sup>2</sup> *Ibid.* p.201

## Avant propos : Influence franciscaine

---

Dans son récent article sur Saint François d'Assise et la quête du Graal<sup>1</sup>, Jacques Dalarun met en évidence l'influence que la littérature arthurienne aurait eue sur le Poverello. Le franciscain aurait eu à l'évidence connaissance de la *Queste*. Cependant, la lecture de *l'Estoire* révèle certains détails qui porteraient à croire que l'auteur a sans doute subi l'influence de la spiritualité franciscaine, même Michel Stanesco observe le contraire. Selon lui, *l'Estoire del Saint Graal* n'exprime pas vraiment un « franciscanisme contemporain ». Il explique ainsi que :

Joseph d'Arimathie et son fils n'ont rien d'un *alter Christus* [...] l'évangélisation se fait autant par la parole que par l'épée : la progression des chrétiens en Grande-Bretagne est une marche guerrière rythmée par la conversion des païens. Tous les réprouvés sont tués, noyés, engloutis par la terre, rendus fous<sup>2</sup>.

Or, l'influence franciscaine ne se limite pas à la mission apostolique que confirment les scènes de prédications de *l'Estoire*. Même si comme l'affirme Paul Zumthor, « c'est aux ordres mendiants que l'on doit la substitution de l'idée de mission à celle de croisade<sup>3</sup> », plusieurs autres indices renvoient aux franciscains, aussi bien d'un point de vue historique que spirituel, comme nous tenterons de le démontrer.

### *I-Référence à l'histoire des franciscains*

---

Certains éléments de *l'Estoire* nous amènent à entrevoir des similitudes entre les héros, chrétiens ou convertis, et certaines personnes ayant participé à l'aventure franciscaine.

Saint François voulait en effet transmettre un message pacifique comme lui-même

---

<sup>1</sup> J. Dalarun, « François d'Assise et la quête du Graal » op.cit. pp.147-167.

<sup>2</sup> M. Stanesco, « La dernière frontière et la fin des temps. » *Frontières et seuils, Eidolon*, cahiers du Laboratoire pluridisciplinaire de recherches sur l'imaginaire appliquées à la littérature, textes réunis par Joëlle Ducos. Université de Michel de Montaigne, Bordeaux 3, Juin 2004. p. 471

<sup>3</sup> P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale (Ve-XIVe siècles)*, Genève, Slatkine, 1973 p.224

l'affirme dans sa règle. Dans le chapitre *Ceux qui vont chez les sarrasins et autres infidèles*, Saint François s'adresse aux frères en ces termes :

Le Seigneur dit : Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes (...). » Les frères qui s'en vont ainsi peuvent envisager leur rôle spirituel de deux manières : « ou bien, ne faire ni procès ni disputes, être soumis à toute créature humaine à cause de Dieu, et confesser simplement s'ils sont chrétiens ; ou bien ; s'ils voient que telle est la volonté de Dieu, annoncer la parole de Dieu, afin que les païens croient au Dieu tout puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, Créateur de toutes choses, et en son fils Rédempteur et Sauveur, se fassent baptiser et deviennent chrétiens ; car si on ne renait pas de l'eau et de l'Esprit-Saint, on ne peut entrer au royaume de Dieu.<sup>1</sup>

Cette première approche de la prédication qui consiste en l'annonce de la parole de Dieu, renvoie à la première mission de Joseph, partir convertir les peuples païens : « *Joseph, tu t'en iras en chele cité, si preecheras mon non et tous chiaux qui la creanche rechevront, si les baptiseras el non del Pere et dé Fil et del Saint Esperit* » (§63). Joseph, contrairement à Josephé n'est doté d'aucune fonction épiscopale, il est seulement le missionnaire de Dieu qui a pour fonction de transmettre le message évangélique. Cependant là où le père et le fils se complètent, c'est que le premier a pour mission d'évangéliser et Josephé celle de baptiser, parachevant ainsi le modèle franciscain de la prédication et de la conversion.

Le premier souci soulevé par Joseph est la difficulté de trouver les mots pour pouvoir prêcher. Ainsi, il demande à Dieu : « *Sire, comment savrai je si bien preechier?* » (§63). Toutefois, le héros fait-il allusion à la différence des langues ou doute-t-il de ses capacités rhétoriques ? L'Anonyme de Pérouse rend compte de ce souci que les franciscains ont abordé :

Le chapitre terminé, il bénissait tous les frères présents et signalait à chacun la contrée à laquelle il le destinait. A ceux dont l'Esprit du seigneur et leur facilité de parole rendaient aptes à la prédication, fussent-ils clercs ou laïcs, il leur donnait licence et mission de prêcher. Quand aux frères, ils recevaient sa bénédiction avec une immense joie et une grande allégresse dans le Seigneur Jésus Christ. Puis, ils s'en allaient par le monde, comme des étrangers et des pèlerins, n'emportaient rien sur les chemins si ce n'est les livres dont ils avaient besoin pour réciter leurs Heures (...)<sup>2</sup>.

Dieu, confiant sa mission à Joseph, lui octroie par la même occasion le don des langues

<sup>1</sup> « Ecrits de Saint François, Première règle » in *Saint François d'Assise Documents*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, Paris, Les Editions Franciscaines, 2002 pp.68-69

<sup>2</sup> « Anonyme de Pérouse », in *Saint François d'Assise Documents*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, Paris, Les Editions Franciscaines, 2002 p.782

et le rend pareil à ses apôtres (§63, 7-10). L'Anonyme de Pérouse remarque pour sa part :

Par un don du seigneur, le langage et la mentalité des frères s'harmonisaient parfaitement avec ceux de leur temps : leur prédication frappait juste et touchait les cœurs de bien des auditeurs, plus encore des jeunes que des vieux. Abandonnant père et mère et tout ce qu'ils avaient, ils prenaient l'habit de notre saint Ordre pour marcher à la suite des frères.<sup>1</sup>

La première grande conversion et la plus longue est celle du roi Evalach, roi sarrasin. Ce retour de la fiction littéraire en terre sarrasine rappelle le déplacement géographique des franciscains vers l'Orient et plus exactement vers la Jérusalem. Or, précisément, Evalach, fils d'un pauvre cordonnier de Meaux, au gré d'aventures dignes de récits exemplaires, part d'Occident en Orient et se retrouve roi de Sarras. Cependant, ni Joseph ni Josephé ne font le déplacement de l'Occident vers l'Orient, puisqu'ils arrivent de Galilée mais ils feront le chemin inverse puisqu'ils se rendront en terre occidentale pour répandre la bonne nouvelle, inversant ainsi l'échelle des valeurs. La rencontre avec Evalach, le roi sarrasin, rappelle plusieurs points de la rencontre entre Saint François et El Malik el Kamil en Egypte en 1219<sup>2</sup>, ce qui prouverait que la date de rédaction de *l'Estoire* serait postérieure à cette rencontre. Jacques de Vitry, dans ses écrits, dont l'auteur avait sans doute connaissance, nous fait part de cette entrevue :

Il n'y a pas que les fidèles du Christ, même les Sarrasins et les hommes plongés dans les ténèbres de l'incroyance admirèrent leur humilité et leur vertu lorsque les frères vinrent chez eux, sans peur, pour leur prêcher : ils les reçurent bien volontiers et leurs fournirent tout le nécessaire. Nous avons vu le fondateur et maître de cet ordre, celui auquel tous les autres obéissent comme à leur prier général : c'était un homme simple et sans culture, aimé de Dieu et des hommes ; il s'appelait frère François. La ferveur et l'ivresse spirituelles l'entraînaient à des tels excès qu'arrivé à l'armée des chrétiens devant Damiette en Egypte, sans aucune crainte, muni du seul bouclier de la foi, il partit pour le camp du Sultan d'Egypte. Les Sarrasins l'arrêtent en chemin. « Je suis chrétien, dit-il ; menez moi à votre maître ! » Ils l'y menèrent. A la vue de l'homme de Dieu, le Sultan, cette bête cruelle, devint toute douceur, le garda quelque jours avec lui et l'écouta avec beaucoup d'attention prêcher à lui-même et aux siens de la foi du Christ. Mais finalement, il eut peur de voir passer dans l'armée des chrétiens certains de ces soldats que l'efficace parole de cet homme aurait pu convertir au Seigneur ; il fit donc reconduire ce dernier jusqu'à notre camp avec bien des

---

<sup>1</sup> «Anonyme de Pérouse », op.cit. p.782

<sup>2</sup> J. Tolan, *Le Saint chez le Sultan, la rencontre de François d'Assise et de l'islam : huit siècles d'interprétation*, Paris, Essai, 2007

marques d'honneur et précautions de sécurité, non sans lui avoir dit : « Prie pour moi, que Dieu daigne me révéler la loi et la foi qui lui plait davantage. »<sup>1</sup>

Les points remarquables dans ce passage et que l'on retrouve dans *l'Estoire* sont : l'ignorance des non chrétiens, le zèle des missionnaires et leur dénuement, le désir de rencontrer le Sultan, la pitié à la vue des missionnaires, les échanges entre le roi et le saint, et enfin la prière à Dieu.

En effet, Evalach, tenant une assemblée dans le temple du Soleil pour décider de la guerre contre Tholomé, est abordé par Joseph : « *Lors vint Joseph devant lui et, quant il le vit si triste et si pensieu, si dist: « Rois Evalach, ne soies tu pas esbahis... » (§67).* Une discussion s'engage alors entre les deux personnages. Joseph expose les points importants de l'Histoire Sainte à Evalach qui se montre fort attentif puisqu'il n'hésite pas à lui poser des questions et à lui faire part de son désaccord sur plusieurs points (§75). Ensuite, le roi s'étonne de la pauvreté et du dénuement du peuple de Joseph :

Et li rois esgarda les piés qu'il avoit nus, si les vit mout biaux et mout blans, si li sambla meruelles bien hom qui eüst esté a grant aaise et soupeçounoit dedens son cuer ke il fust de haute gent nes: si l'en prist mout grant pités. Lors l'apiela et si li dist: « Joseph, je te ferai herbergier anuit mais, et si aras pour toi aasier tout quanke deviseras de bouche. » §88 (2-7)

Et plus loin: « *Et quant li rois les vit venir tous, nus piés et si povrement vestus, si en eut mout grant pité selonc sa creanche, si les apiela et lor demanda pour quoi il souffroient si grant penitanche d'aler nus piés et d'estre vieument vestu povrement.* » (ESG§88, 18-21). Le texte insiste plus d'une fois sur l'effet que la pauvreté des chrétiens provoque sur les sarrasins. C'est d'ailleurs le premier signe distinctif de ces envoyés de Dieu, avant même qu'ils ne commencent à prêcher. Les Sarrasins regardent étonnés Joseph et sa compagnie :

Et quant li cytoien les virent venir tant ensamble, car il estoient .LXXV., et il les virent aler tous nus piés, si se commencierent a esmerveillier ques gens che pooient estre. »§64. De même le peuple de Gaanor: « il comencent a regarder Josephés et sa compaignie, qui entr'els estoit venuz en povres vestemenz et en povre abit. Et qant li autre virent qu'il estoient tuit nuz piez, si se merveillierent mout qels genz ce pooient estre.(§677)

Le texte utilise ainsi des éléments de l'évangile de Nicodème, la richesse passée de Joseph d'Arimathie, qu'il associe à d'autres éléments propres à la spiritualité franciscaine

---

<sup>1</sup> « Jacques de Vitry, Histoire de l'Orient », in *Saint François d'Assise Documents*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, Paris, Les Editions Franciscaines, 2002 pp.1327-1328



comme l'idéal de pauvreté.

Le fait que Saint François, lui-même issu de la noblesse italienne, ait décidé de se dépouiller pour suivre le Christ a sans doute été exploité par notre auteur, qui reprend des éléments dont on sent des prémices dans la *Queste*<sup>1</sup>, le dépouillement terrestre et l'idéal ascétique, pour en faire le mode de vie même de ses élus. Car, si dans la *Queste* la négation du corps se fait essentiellement autour de l'aspiration à un modèle spirituel par la condamnation de tout commerce charnel, celle de *l'Estoire* sera beaucoup plus radicale puisqu'il s'agit en outre du renoncement aux biens terrestres.

Revenons à la première entrevue entre Evalach et Mordrain qui s'achève sur la prière nocturne (§100-102). Dans le cas de Saint François et d'El Malik el Kemil, c'est le sultan qui demande au saint de prier pour lui pour que Dieu lui révèle la loi et la foi. Dans le texte, en revanche, c'est Joseph, lui même conscient de la difficulté de la mission, qui prie Dieu de l'aider dans sa lourde tâche. Un signe est alors envoyé à Evalach, qui aura pour conséquence de l'ébranler fortement. Quant au sultan, il ne se convertira pas. Le texte exploite ainsi un élément historique majeur de l'histoire de l'ordre franciscain, puisque Saint François est l'un des premiers à avoir eu le courage de vouloir convertir un roi musulman. Mais là où l'histoire chrétienne faillit, la fiction religieuse prend le relais et investit le texte de nouveaux éléments qui favorisent la réception du message chrétien et la conversion des peuples. Car si on ne peut réécrire l'histoire, il reste la liberté accordée par la création littéraire.

L'extrait qui suit de la *Légende des trois compagnons*, trouve certaines correspondances avec le baptême de Nascien, qui, animé du Saint Esprit, se met à exhorter Evalach à se convertir :

Après cela, François parcourut villes et bourgades et commença à prêcher partout d'une façon plus parfaite et plus approfondie. Il annonçait avec confiance le royaume de Dieu, non pas avec la rhétorique de la sagesse humaine, mais avec la doctrine et la force de l'Esprit Saint. C'était un prédicateur de vérité, confirmé par l'autorité apostolique. Il n'usait pas de flatteries et refusait de se servir des charmes des mots. Le conseil qu'il donnait aux autres en paroles, il se l'était déjà donné à lui-même et l'avait mis en pratique afin de ne parler, avec beaucoup d'assurance, que de la vérité. Même des gens lettrés et instruits admiraient dans ses sermons une force et une vérité qu'il ne tenait pas d'un enseignement humain. Beaucoup accouraient pour le voir et l'entendre, comme s'il avait été l'homme d'un autre monde. A partir de ce moment, appelés par une inspiration divine, nobles et roturiers, clercs et laïcs, en

---

<sup>1</sup>Cette évolution est d'autant plus remarquable que le *Conte du Graal* par exemple faisait référence au riche roi pêcheur, gardien du Graal. *L'Estoire*, nous le voyons, préfère destituer les élus du Graal de leurs richesses terrestres puisque la richesse autorisée est celle, spirituelle, de la Sainte Ecuëlle.

grand nombre, commencèrent à s'attacher aux traces de François et à vivre sous sa règle, après avoir renoncé aux soucis et à la vanité du monde.<sup>1</sup>

Les passages qui mettent en scène la conversion de Seraphe (§247) et le zèle dont fait preuve ce personnage à toute épreuve rappellent ainsi celui là même qui anime Saint François et ses compagnons. :

Et tantost fu ses cors raemplis del Saint Esprit: et commencha a dire assés de choses a avenir et traioit avant les fors mos des Escriptions tout autresi bien com fesist li plus souverains clers du monde, et si disoit au roi Evalach: Hé! Rois, ke atens tu, ke tu ne requiers le baptesme? Li Sains Esperis Nostre Signour me demoustré toutes les obscures choses (...) Tant parla Nasciens de Dieu et tant lor dist ke li rois Evalach se courut baptisier. (...). (*ESG*, §247-248)

Nous retrouvons d'autres correspondances avec les échanges entre païens et chrétiens qui accordent quasi-systématiquement la primauté à ces derniers. L'exemple qui met en scène Célidoine et les clercs sarrasins est remarquable dans la mesure où, encore enfant, il ne peut avoir en toute logique l'expérience et la connaissance dont une personne plus âgée serait dotée. La multitude de personnages venant assister aux sermons de Saint François, renvoie dans *l'Estoire* à cette assemblée tenue à Galafort et qui attire Josephé et ses compagnons :

Et quant il furent venu el mileu de la vile tres devant la mestre tor, il comencierent a escolter et oïrent, ce lor fu avis, grant plenté de gent en la fortece; et il entrent enz maintenant et, quant il furent la dedenz, il troverent en un grant prael, delez une sale par terre, tote la gent del chastel et toz les sages homes del païs et buens clers qui bien s'entendoient de la loi sarrazinoise; et li sires meemes de Galefort i estoit assis avec les autres sor un faudestué d'argent, si i avoit faite une assemblee encontre Celydoine, a cui li sires de Galefort, qui ert apelez Gaanor, avoit pramis que, si il pooit prover encontre cel people qe la foi crestiene vausist mielz que la sarrazine, il recevroit maintenant bautesme et devendroit crestiens.(§676).

Cette assemblée est aussi hétéroclite que celle accourue écouter Saint François: les habitants du château, les sages païens aussi bien que le roi discutent avec l'enfant des deux lois. Cette multitude réunie pour écouter une seule personne, prouve la supériorité religieuse de celle-ci. L'intérêt que les païens portent au prédicateur est par conséquent la preuve de sa force élocutoire qui lui vient du Christ, comme lui même l'avait affirmé précédemment au roi

---

<sup>1</sup> « Légende des trois compagnons », in *Saint François d'Assise Documents*, Théophile Desbonnets et Damien Vorreux, op.cit. p.846

Label : « *Rois Label, puis que ti home ne te sevent conseillier de ce que tu lor requiers, je t'en conseillerai ainsi con li granz Maistres, qui serjanz je sui, le m'a enseignié.* » (§483)

Ces éléments qui ne constituent aucunement un compte rendu exhaustif de l'influence que certains éléments de la vie de Saint François auraient eu sur la construction des schémas prédictifs chez les personnages, pourraient être complétés par une analyse de l'influence spirituelle des franciscains sur le roman.

### *II-Influence spirituelle*

---

Outre la réécriture de certains éléments historiques, le texte semble connaître l'influence spirituelle franciscaine. Les franciscains mettent l'accent sur l'enfance du Christ, la passion et l'Eucharistie. Or ces thèmes sont omniprésents autour du Graal et sont le fondement même de la genèse du texte : « *Et li commenchemens de l'escripture, si fu pris del crucefiement Jhesucrist, ensi com vous orrés* » (ESG §30). Selon Jacques Dalarun, « la stupéfaction de François réside dans le fait que la toute-puissance divine ait fait le choix de la totale dépossession dans l'Incarnation. Pour le Poverello, dénudation, dénuement, dépossession, pauvreté ne sont que les figures de cet invraisemblable choix divin de l'Incarnation. »<sup>1</sup> Selon St François d'Assise, la perfection chrétienne comprend quatre éléments fondamentaux : l'humilité, la pauvreté, l'amour de Dieu et la joie.

-L'humilité : Le sacre de Josephé qui précède de peu le début de la conversion du peuple de Mordrain appuie l'idéal d'humilité<sup>2</sup> cher à Saint François : « *chil autres vestemens dont li chiés est couvers, si senefie humilité, qui est contraire a orguel, car orgieus veut tous jours aler fierement, teste levee, mais humilités va douchement, tout souef, le chief enclin* » (§126, 10-13 ). L'humilité est donc présentée comme la première qualité dont le *chief* du prêtre doit se parer.

L'humilité chez les franciscains, est d'abord humilité envers Dieu mais aussi obéissance envers le clergé, le franciscain étant un « petit frère mineur ». L'Eglise est perçue comme une

---

<sup>1</sup>J. Dalarun, « François d'Assise et la quête du Graal » op.cit. p.152

<sup>2</sup>Nous pourrions faire référence au prologue (ESG §1-2) où le topos de l'humilité est mis en place, mais s'agissant d'un topos littéraire qui rend compte d'une fausse modestie, son aspect artificiel interdit le rapprochement avec cet idéal franciscain.

hiérarchie, aspect que l'on retrouvera dans ce passage où Josephé apparaît comme le premier ministre de l'Eglise à avoir été baptisé par le Christ lui-même et ayant donc un rôle de porte parole divin et de prédicateur. L'idéal d'humilité se rencontre aussi lors de la fin des premières épreuves de Nascien et de Mordrain qui se retrouvent à Sarras et racontent à Flégétine et à Sarracinte leurs aventures durant leurs absences. Cependant, les deux dames, en bonnes chrétiennes, n'en tirent aucune fierté : « *Mais onques por cez beles aventures ne furent plus orgueilleus ne bobancier, mais plus humlement et plus doucement, chiere baissiee, se contindrent qu'il n'avoient fait devant et rendoient graces et merciz a Nostre Seignor de ce qu'il les avoit si bien secoruz* » (§614).

Si les chevaliers de la Table Ronde préfèrent traditionnellement concilier par écrit leurs aventures pour révéler leurs prouesses à la postérité, les héros de *l'Estoire* préfèrent rendre grâce à Dieu et le remercier de les avoir secourus, lui attribuant ainsi tous les honneurs. La soumission totale de ces personnages à Dieu, renvoie d'un point de vue institutionnel à la soumission du chrétien à l'Eglise. Ainsi, les héros ne se rebellent jamais ou presque. Et si, par aventure, leur vient l'envie d'outrepasser le commandement divin comme souvent chez Nascien, le châtement est là pour rappeler le devoir d'obéissance. Dans le cas de Mordrain qui, à un moment donné, est tenté de renier sa foi à causes des épreuves qu'il subit, c'est la parole de l'ermite, envoyé de Dieu qui recadre sa déviance. La réussite aux épreuves prouve ainsi que l'humilité et la confiance en Dieu sont des moyens pour sauver son âme.

-La pauvreté : chez St François, la pauvreté est une vertu : « Les frères ne doivent rien posséder, écrit-il dans la règle 1223, ni maison, ni terrain, ni quoi que ce soit. Comme des pèlerins et des étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité, ils iront quêter leur nourriture avec confiance, sans rougir, car le Seigneur, pour nous, s'est fait pauvre en ce monde<sup>1</sup> ». En effet, c'est en 1208, à la chapelle de la Portioncule, qu'il prend conscience du message de Matthieu (10, 20) : « Dans votre ceinture, ne glissez ni pièce d'or ou d'argent, ni piécette de cuivre. En chemin, n'emportez ni besace, ni tunique de rechange, ni sandales, ni bâton » et qu'il décide d'épouser Dame Pauvreté.

L'exemple cité ci-dessous montre en toute évidence que la première recommandation de

---

<sup>1</sup>Cité par M. Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, Armand Colin, Paris 2005 p.173

Dieu est de partir sans aucune richesse autre que le Graal,

« (...)si te convenra laisser pour moi toute la terriene rikeche(...) et si t'en iras maintenant hors de Jherusalem en tel maniere ke jamais n'i enterras, et si t'en iras sans or et argent et sans mounoie et sans caucheüre, ne ja ne porteras de tous avoirs ke m'escüele seulement.(...).Mais je ne voel ke nus port pecune en ta compaignie, car tu et chil qui loiaument me serviront avoec toi aront toutes les coses ke lor cuer penseront et desirront. » (§55)

Le texte insiste ainsi sur l'aspect pécuniaire du renoncement, variant à l'envie le champ lexical de l'argent « *or* », « *argent* », « *mounoie* », « *pecune* ». Le renoncement à l'argent était l'un des piliers de l'ordre des franciscains appelés par ailleurs, frères mendiants. Cependant, *l'Estoire* ne révèle jamais des scènes de mendicité puisque le Graal nourricier est là pour combler les besoins les plus immédiats. La fonction nourricière du Graal revêt sous cette optique une tout autre dimension. Ce n'est plus uniquement un vase d'abondance, mais un substitut religieux de la présence de Dieu. En effet, si les élus se contentent souvent de paroles plus *delitables* que les meilleures *viandes*, la masse des chrétiens, nouvellement convertis ne se contente pas quant à elle de paroles pour se rassasier. La nécessité de présenter le signe que Dieu ne les abandonne pas se matérialise à travers le Vase qui a par conséquent une fonction vitale. Ainsi, les chrétiens arrivés à Bethanie ne trouvent pas où dormir et commencent à s'inquiéter (§59). Dieu assure alors Joseph qu'il ne l'abandonnera pas comme il n'a pas abandonné Moïse, et lui ordonne : « *or va a ton pule et si le fai herbergier en che bos; et il aront toutes les viandes ke il vauront avoir, cascuns en sen habitacle* » (§60, 16-17). La scène se reproduit plus loin lors de l'arrivée en Grande Bretagne mais cette fois avec une connotation nettement plus christique puisqu'elle concerne la multiplication des douze pains. Les chrétiens accompagnés de Joseph se retrouvent sur le rivage :

Celui jor ne maingierent de nule viande, fors que chascuns reçut le cors Nostre Seignor et le reçurent a la table del seint Graal. A l'endemain furent peü de tel viande come il porent avoir et au tierz jor ausint. En tel maniere demorerent qatre jorz desus le rivage et orent assez iluec sofisamment ce qe il demandoient et qui lor covenoit. Au quint jor s'en partirent et entrèrent en une forest qui lor dura tot le jor, si qu'il n'i troverent ne que boivre ne que maingier, dont il furent molt esmaïé.(§671)

C'est alors qu'ils trouvent une vieille dame en train de cuire douze pains et ils commencent à vouloir s'entretenir. Joseph explique leur comportement par le fait que « *ce n'est mie por peïn, mais par lor pechié et par esmoete d'Enemi, de cui poesté il ne sunt encore*

*pas hors* » (§673). Ces cinq cents nouveaux convertis au lieu de s'en remettre entièrement à Dieu et de se soumettre à sa volonté, tombent en péché de convoitise, autre forme du désir de possession, et oublient que la recommandation première est le renoncement aux biens terrestres. Le Graal, corne d'abondance et vase nourricier, se dote des mêmes attributs christiques puisqu'il enclenche la multiplication des pains :

(...) por la venue del saint Greal avint qe, maintenant qu'il fu aportez par desus les tables, foisonerent li doze pain a ce que cil, qui bien estoient cic cenz, en orent a tel plenté qu'ils nes porent pas toz maingier, einz en i remest encore assez plus a lor avis que li doze pain pe peüssent devant monter. (§673)

Le Graal, s'il tente de satisfaire les appétits des chrétiens affamés, affirme plus que jamais qu'il est un don spirituel qui ne nie pas sa part humaine mais la transcende en la transformant en grâce. L'idéal de pauvreté trouve ainsi son accomplissement dans la foi en Dieu qui n'abandonne pas ses serviteurs. Le prologue confirme lui aussi cette dimension spirituelle accordée au don. Le narrateur se retrouvant dans une lande se voit offrir à manger par un chevalier : « *Sire ma dame vous salue (...) et si vous envoie a mangier itel viande com ele a* » (§22, 14-16). Après avoir exorcisé un ermite, il a une vision où un vieillard lui ramène des poires et des pommes et lui apprend que « *Chascun jor troveras chi ta viande apparillie par le grant Maistre* » (§28). Le narrateur se réveille et offre à l'ermite les fruits:

Lors me retournai, si trouvai le frere esvillié, si li baillai du fruit, et il en menga mout volentiers, comme chil qui tant avoit juné qu'il ne se soustenist sour ses piés pour tout le monde. Tant demourai en sa compaignie ke il fu tous garis et respassés. Et chascun jour troviens nostre viande apparillie a la fontaine ensi com li Sains Esperis le nous aministroit. (§28)

Une telle insistance sur la nourriture ne peut être anodine d'autant plus que l'accent est mis sur la nourriture « don de Dieu », ce qui rappelle, d'un côté, que les frères mineurs mendiaient pour pouvoir se nourrir et de l'autre, le péché originel. Il semblerait ainsi, que pour éviter de relater des scènes de mendicité, l'auteur du prologue de *l'ESG* ait pris le parti plus symbolique de montrer ce don de nourriture comme provenant de Dieu lui même et non comme fruit de la charité, forme indirecte du don divin. De plus, être rassasié par le Saint Graal ou par l'intermédiaire de personnages selon ce que Dieu accorde, évite tout risque de retomber dans le péché d'Eve qui a elle même décidé de cueillir le fruit. Le miracle des douze pains prouve quant à lui la magnanimité de Dieu pourvu que le personnage s'en remette à lui.

Aussi la charité apparaît-elle comme la réponse à la pauvreté<sup>1</sup>.

-L'amour de Dieu se manifeste, chez Saint François, en gardant le contact avec le corps christique, à travers l'Eucharistie que la Sainte Ecuelle ne cesse de rappeler. Une dizaine de texte des *Opuscles* touchent à l'Eucharistie. Les premières instructions de Saint François concernent en effet la dévotion eucharistique. Dans sa *Lettre à tous les clercs*, dans laquelle on retrouve l'influence du quatrième concile de Latran (1215) sur le Mystère Eucharistique, Saint François rappelle le devoir de respecter le Corps du Christ. Il dénonce ainsi les profanateurs qui : « laissent l'Eucharistie à l'abandon en des endroits malpropres, la transportent sans honneur, la reçoivent indignement, et la distribuent aux autres sans discernement ». Il devient donc urgent de conserver en lieu sûr l'Eucharistie:

Partout où le très saint Corps de notre Seigneur Jésus Christ sera trouvé placé ou abandonné au mépris de toutes les lois, qu'on le retire de cet endroit pour le mettre en place d'honneur, où on le conservera bien gardé. De même, les manuscrits contenant les Noms et les paroles du Seigneur, partout où on les trouvera dans la malpropreté, on devra les recueillir et les ranger en un endroit décent.

Or, le Graal est bien aussi protégé dans une arche sur l'ordre de Dieu comme l'Eucharistie doit être protégée selon Saint François. Le sacrement eucharistique est d'ailleurs célébré au sein de cette arche lors du sacre de Josephé :

« Or vien avant, et si feras le sacrement de ma char et de mon sanc, si ke tous mes pules le verra apiertement. Atant enmena Nostre Sires Josephé jusch'a l'arche, si ke tous li pules le vit entrer dedens » (§133-134).

Le corps sacramentel est omniprésent à chaque apparition du Graal.<sup>2</sup>

-La joie « naît de la pauvreté et du renoncement » : « il n'est rien dont je veuille m'enorgueillir, répète François après Saint Paul, si ce n'est la croix de mon Seigneur Jésus ». « Bienheureux le religieux, écrit-il dans les *Admonitions*, qui ne prend de plaisir et de joie que dans les paroles et les œuvres très saintes du Seigneur et s'en sert pour porter les hommes à l'amour de Dieu en toute joie »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lors du sacre de Josephé, Dieu explique que « Chil daarrains vestemens qui est desus tous les autres, si senefie carité, car ele est toute vermelle: et qui a carité en soi, il est caus autresi com li carbons ardans est vermaus et si est volentius et curieus de tenir chier chou qu'il doit, che est d'amer Dieu, son Signour, de tout son cuer et de toute s'ame et de tout son pensé et après d'amer son proïsme autresi com soi meïsme. » (ESG§129)

<sup>2</sup>La critique a d'ailleurs largement commenté le sujet surtout dans la *Queste del Saint Graal*. Pour le cas de *l'Estoire*, voir M. Ségué, *Le Graal ou le signe imaginé*, op.cit. p.189 et sq

<sup>3</sup>*Ibid.* pp. 180-181



Chez les personnages des deux romans, le sentiment de la joie ultime se traduit par la béatitude face au Graal. Une fois la vision accordée, ils n'aspirent plus à rien si ce n'est à rejoindre le monde de ces merveilles. C'est ainsi que Galaad, dans la dernière scène qui précède sa mort, après avoir vu les mystères du Graal est en extase :

« [...] Et puis qu'il est einsi, biau douz Sire, que vos m'avez acomplie ma volenté de lessier moi veoir ce que j'ai toz jors desirré, or vos pri je que vos en cest point et en ceste grant joie ou je sui sofrez que je trespasse de cest terrien siecle en la vie celestiel. (QSG§331)

De même, dans *l'Estoire*, Nascien, regardant à l'intérieur, vit le *sumum* de la délectation spirituelle. Le Graal est donc la manifestation ultime des joies de l'âme, mais pas la seule, puisque le plaisir presque charnel provoqué par les paroles des messagers de Dieu a le même effet que les viandes les plus délectables. Le prologue lui même nous offre l'image d'un narrateur dans un état de béatitude devant les mystères du christianisme. Il apparaît ainsi que la joie, dans ses différentes manifestations ne peut venir que de Dieu ou des *esperitex* choses.

Nous avons essayé dans cette approche nullement exhaustive, de rendre compte de l'influence que Saint François aurait eue sur la genèse de *l'Estoire del Saint Graal*. La critique avait en effet plus tendance à démontrer l'influence cistercienne sur le cycle de Lancelot-Graal mais il semble que *l'Estoire* se nourrisse d'un nouvel idéal prenant implicitement forme, puisque jamais le terme ordre mendiants n'est évoqué. Il existe donc, selon notre point de vue, des correspondances entre la vie de Saint François et celle des héros de *l'Estoire* dans leurs missions prédictives mais aussi dans les éléments bibliques du don des langues. Les différents extraits que nous venons de citer rappellent avec insistance que les croisés se considéraient comme les nouveaux apôtres et symbolisaient la *vita apostolica*. La vie de Saint François adhérait à celle du Christ à travers *l'Imitatio*. Le Christ, que les célébrations eucharistiques lui permettaient de rencontrer, couronna cette adéquation par les stigmates que le Saint reçut avant sa mort.

## 1- Communication avortée et primat de la vision : conversion et sophistique

---

Les scènes de conversions dans *l'Estoire del Saint Graal* ont ceci de particulier qu'elles tournent bien souvent autour du thème de la vision et de la parole comme celles que l'on retrouve dans la *Queste*. Myrrha Lot Borodine parle à ce propos de « révélations graduées » qui se répartissent dans la *Queste* selon :

deux ordres distincts dont l'un reste subordonné à l'autre, lui ser[vant] de préparation : *Primo*, l'ordre didactique, et parfois doctrinal, présenté sous les aspects les plus variés : conseils, exhortations, sermons, selon les besoins du moment ou l'état d'avancement des catéchumènes. Par l'image aussi qui tient place dans cette époque<sup>1</sup>.

Nous essaierons d'analyser la démarche adoptée par les prédicateurs afin de convaincre les peuples d'embrasser la religion chrétienne ou même les obliger par le biais de châtiments spectaculaires.

### 1.1 Rhétorique du témoignage

---

Dès le prologue, le narrateur anticipe les objections de ceux qu'il nomme les envieux pour mieux réfuter leur rhétorique captieuse:

« Et neporquant, se je ai dit je aie veüe les .III. persones et devisees l'une de l'autre, ja pour chou ne m'encourent sus li envieux et li felon, qui ne servent fors ke des autres reprendre et remordre, ne pour chou ne dient il mie ke j'aie parlé contre l'auctorité saint Jehan, le haut ewangeliste, car il dist ke « nus hom ne vit onques le Pere ne veoir ne le puet », et je m'acort bien a lui ; ne tout chil qui l'ont oï ne sevent pas ke il i entendî, car il vaut dire des homes *morteus*, car, tant com li hom est el cors, tant est il *morteus*, ne il ne muert en l'oume ke la chars ; mais puis ke li hom est desvestus du cors, puis est il *esperiteus* ; et des ke il est *esperiteus*, bien puet esperitel cose veoir. Par che

---

<sup>1</sup> Voir M. Lot-Borodine, «Les grands secrets du saint Graal dans *La Queste du Pseudo-Map .*» *Lumière du Graal*, éd. R. Nelli. Paris: Cahiers du Sud, 1951.p.156

poés counoistre ke li sains Jehans vaut dire des homes morteus ke nus ne pooit veoir la majesté del Pere. » (ESG§14).

Le discours argumentatif que tient le narrateur n'est pas basé sur une logique discursive mais sur un témoignage oculaire qui est dans ce passage un témoignage de foi puisque le narrateur se transforme en témoin qui atteste la véracité de ce qu'il a vu. En ce sens, il tente de persuader son lectorat en transmettant une image absolue, celle de la Trinité, par le biais des mots. Le rapport de transmission d'une vérité à travers un témoignage oculaire renvoie aux témoignages des apôtres. L'Evangile de Luc (1,1-4) en l'occurrence, annonce :

Plusieurs ayant entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous suivant ce que nous ont transmis ceux qui ont été des témoins oculaires dès le commencement et sont devenus des ministres de la parole, il m'a aussi semblé bon, après avoir fait des recherches exactes sur toutes ces choses depuis leur origine, de te les exposer par écrit d'une manière suivie, excellent Théophile, afin que tu reconnaisse la certitude des enseignements que tu as reçus.

Le prologue de l'Evangile de Luc met en évidence le rapport entre la transmission, la parole et la vision, que l'on retrouve dans le prologue de *l'Estoire*. Cependant, contrairement à Luc, qui n'était pas témoin direct de la vie de Jésus, le narrateur de *l'Estoire*, témoin oculaire, est le ministre d'une parole qu'il transmet pour rendre compte de la Vérité, nonobstant les réserves émises par Saint Jean (Jn 1,18) « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître ». Evoquer « *l'auctorité saint Jehan, le haut ewangeliste* » sans la nier mais en l'interprétant librement, investit le texte d'une nouvelle dimension herméneutique et place le narrateur dans la position d'un exégète qui s'oppose à ceux qui ne comprennent que le sens littéral de la parole johannique. De plus, il met en évidence la dimension platonicienne de cet évangile en appuyant son argumentation sur le dualisme corps/esprit cher à Platon. Le narrateur dénonce ainsi l'absence de tout sens théosophique chez ses détracteurs et s'octroie une plus grande légitimité du fait de l'ascension spirituelle qui lui a été accordée<sup>1</sup>. Le témoignage du narrateur implique un rapport fiduciaire entre lui et son interlocuteur, c'est pourquoi, il tente dès le départ de mettre en évidence l'ineptie des envieux, incluant ainsi leurs propres arguments dans une démarche persuasive qui essaie de donner toute sa crédibilité à une vision exclusive. Le témoignage religieux est

---

<sup>1</sup> « *A chest mot me leva en haut, non mie en cors, mais en esperit* » (ESG §13)

par conséquent un acte de parole qui enrichit le texte évangélique au lieu de le dénaturer. Le rôle de scribe que joue le narrateur permettra doublement d'attester la réalité figurative de ce dogme, puisqu'il endosse la fonction de témoin, à la fois par son adhésion au récit de la vie du Christ et aussi par sa médiation entre un dogme abstrait et sa traduction sensible. L'ange qui ravit son esprit vers le ciel n'a d'autre but que de faire de lui un témoin oculaire privilégié, comme le soulignent les occurrences de la question : «*As-tu chi grans merveilles veües?* » (§13), «*As-tu veü grans merveilles ?* » (§15). Ce à quoi le narrateur répond:

« Et je dis ke eles estoient si grans ke ki aroit congié del dire as gens terriens, il n'est nus hom si sains ne si bien de Dieu qui pas en fust creüs et ensourketout nus cuers mortuus ne porroit avoir la forche del retenir ne langue del dire. Et il me redist : « Es tu encore bien certains de che dont tu as tant douté ? » Et je li dis ke il n'estoit el siecle nus hom si mescreans, se il me voloit deboinairement escouter, ke je ne li fessisse apiertement entendre les poins de la Trinité, par che ke je en avoie veü et aprins. » (ESG§15)

L'ambition du narrateur est de rendre visible l'invisible à travers sa parole testimoniale. Par le biais de la présentification, il tente de révéler une réalité dont il atteste mais qui reste absente des yeux de ses interlocuteurs. La mission apostolique confiée au narrateur trouve des échos dans les Actes des Apôtres, lors de la conversion de saint Paul à Damas.

Le Dieu de nos pères t'a destiné à connaître sa volonté, à voir le Juste, et à entendre les paroles de sa bouche; car tu lui serviras de témoin, auprès de tous les hommes, des choses que tu as vues et entendues. » (Actes des Apôtres 22, 14-15).

Les témoins missionnaires ont donc une fonction de médiation entre Dieu et les hommes. L'énonciation qui matérialise un rapport sensoriel à l'événement, est ainsi légitimée grâce à l'ancrage déictique de la vision. Par l'acte persuasif du témoignage direct, la scène oculaire originelle est réitérée dans la scène discursive de restitution. Le témoignage a par conséquent une valeur efficiente dans le processus de prédication religieuse.

### *1.2 Voir pour croire:*

---

L'exemple du processus de conversion du roi Evalach montre la complexité du rapport existant entre les discours argumentatifs et les preuves spectaculaires. La critique a abordé le motif de la merveille dans le dispositif de conversion. J. R. Valette par exemple, parle de

« merveilles à dire » au sujet des exposés théologiques de Joseph<sup>1</sup>. M.C Bracconi fait un rapprochement entre la « tendance au spectaculaire » et « le merveilleux chrétien » qui « est toujours traité comme un spectacle, certes édifiant, mais qui présente des développements théâtraux que la narration semble se faire une joie de développer à profusion<sup>2</sup> » :

Alors que les apocryphes, comme la majorité des écrits religieux n'exploitent pas les potentialités merveilleuses spectaculaires qu'il recèlent, *l'Estoire* se plaît à les développer selon une stratégie scripturale concertée qui s'appuie sur la recherche d'une théâtralité flamboyante et joue des réactions d'étonnement, d'effroi ou d'admiration du lecteur<sup>3</sup>.

Dans le contexte de déréliction du royaume d'Evalach, l'assistance proposée par le merveilleux chrétien est la bienvenue. En effet, le roi avait peu de chances de gagner la guerre étant donné son âge et demande conseil à ses barons. Sur ces entrefaites, arrive Joseph : « *A ches paroles vint Joseph, si entendî bien et oï ke par laiens tenoient lor paroles de la desconfiture le roi et de sa mescheance.* » (ESG §66). Les barons annoncent d'ores et déjà l'impuissance du roi et prédisent l'échec le plus total de la guerre qu'il veut mener contre les Egyptiens. Le discours des conseillers qui traite de la *desconfiture* et de la *mescheance* du roi est un discours lucide et réaliste étant donné qu'Evalach a dépassé l'âge de guerroyer. Or c'est notamment grâce à cet obstacle apparent que le miracle devra s'opérer.

En reprenant le merveilleux chrétien des apocryphes, *l'Estoire* retrouve au cœur du XIII<sup>e</sup> siècle rationalisant l'esprit des premiers siècles du christianisme : par le recours à des merveilles « probatoires », elle met en scène et alimente la croyance en la parole divine. En cela elle obéit à la même stratégie que les apocryphes. Ainsi le discours de Philippe aux philosophes et aux athéniens incrédules pourrait s'adresser aux païens que les gardiens du Graal tentent de convertir : « Je suis venu au milieu de vous pour vous enseigner non pas en paroles, mais par la preuve des miracles ». <sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. pp.508-511. « La merveille en thématissant ainsi les apories de la raison, appelle son propre dépassement. Elle invite au transfert d'une registre de vérité à un autre, des *merveilles a dire* aux *merveilles a veoir*, des *senefiances* aux *demostrances* » p.511. Sur la question du croire et du faire croire à travers le motif de la *mostrance* se reporter aux pp. 507-508.

<sup>2</sup> M.C. Bracconi-Giordano « Le merveilleux chrétien... », in *Furent les merveilles truvees*, op.cit. p.98. Elle étudie l'exemple de Calafar « la progression dramatique du châtement jusqu'à son crescendo mortel confèrent à cet épisode une intensité tragique à laquelle le lecteur familier du merveilleux religieux n'est pas habitué. » p.100

<sup>3</sup> *Ibid.* p 100

<sup>4</sup> *Ibid.* p.95

Joseph se réjouit de la situation puisque l'impuissance du roi sera exploitée pour favoriser l'intervention de Dieu et asseoir le miracle de la victoire inespérée sur Tholomer.

Et quant il oï la verité de la chose, si en eut mout grant joie, car il se pensoit ke ore estoit venue l'eure e li tans ke sa parole porroit estre oïe et mise a oevre par le grant besoing ke li rois Evalach avoit de l'aïde Nostre Signour. Si en commencha a rendre grascies a son Creatour de che qu'i l'avoit fait venir laiens a si boin point. (ESG§66)

*A si boin point* souligne que l'utilité des paroles dépend du moment adéquat où elles doivent être proférées pour être efficaces. Or le fait que les paroles puissent être *oïes* est dépendant d'un concours de circonstance que l'intelligence de l'élú doit pouvoir déceler. Dans ce cas, la parole de Joseph s'inscrit en opposition avec les paroles des conseillers du roi. Non seulement sa parole supplante celle des barons mais l'intervention de Dieu arrive là où les compagnons d'Evalach ont échoué pour l'aider à surmonter l'épreuve. Ainsi, là où la parole mortelle, celle des barons, inscrivait l'échec du procès par sa négation – ne pas pouvoir gagner la guerre contre Tholomer – la parole de Joseph, inspirée de Dieu, ouvre la voie de l'espoir pour Evalach et détermine le cheminement vers la conversion car ce sont ses conseils que le roi a suivis et non ceux de son entourage. Joseph occupe ainsi la fonction de missionnaire de Dieu. Cependant, les rôles que peuvent jouer les personnages mandatés, évoluent au long de l'*Estoire*. Au début du récit, Dieu annonce à Joseph qu'il l'avait choisi pour guider son peuple : « *Et pour chou ke voel espandre mon non et ma creanche par les estranges terres, et si seras guïres de grignour pule ke tu ne quides et par toi aront il m'amour et m'aïde, se il me voelent tenir a Pere et a Signour* » (ESG § 60).

Par l'entremise de Joseph à qui Dieu ordonne de construire une arche, la parole divine affirme l'élection de ce peuple privilégié:

« Et anchois ke tu isses de chest bos feras a m'escuele, que tu as, une petite arche de fust en quoi tu le porteras. Et chascun jour ferés vos afflictions de double genoil devant chele arche et dirés vos orisons pour avoir l'amor de Dieu, vostre Signour. Et quant tu vauras a moi parler, si ouvreras l'arche en quel lieu ke tu soies si ke tu seus voies l'escüele apertement. » (ESG§60)

Joseph à qui Dieu s'est toujours adressé sans intermédiaire n'a nullement besoin d'une manifestation intelligible pour croire en lui. Néanmoins, conscient que le peuple nouvellement converti a besoin d'un lieu sanctifié pour l'approcher, Dieu ordonne la construction de l'arche qui contient la sainte écuelle et dans laquelle se déroulera l'office épiscopal de Josephé. Par

les fonctions qui lui sont rattachées et par les cérémonies qui s'y déroulent, l'arche préfigure la construction de l'Eglise catholique, métaphore que renforce le sacre de Josephé.

Ainsi, le père prépare le terrain à son fils pour qu'il puisse être ordonné dans ce nouvel espace consacré. Déplacer l'arche à travers les *estranges terres*, symbolise l'évangélisation progressive des différents pays et leur sanctification par la présence de cet objet dans lequel évoluent anges et élus et qui s'agrandit démesurément quand on regarde à l'intérieur.<sup>1</sup> L'échange entre Dieu et Josephé lors de son sacre, met en évidence que ce qu'il lui demande n'est pas tant de convertir les peuples par les mots que de guider ceux qui sont d'ores et déjà convertis au christianisme :

« Et tout autresi com Moÿsés, mes loiaus sergans, estoit meneres et conduiseres des fiex Ysraël par la poesté ke je l'en avoie donee, tout autresi seras tu garderes de chest mien pule, car il aprendront de la toie bouche comment il me devront servir et comment il tenront la nouvele loy et garderont la creanche. » (ESG§121)

Josephé est explicitement comparé à Moïse avec qui Dieu entretient le même lien inquiet à la parole comme nous l'avons analysé plus haut. Au-delà de la parole, le rapport analogique qui unit le personnage fictionnel au personnage biblique est celui du rôle de gardien que Dieu lui confie pour guider son peuple par le biais de l'enseignement oral « *apprendront de la toie bouche* ». Le texte présente une mise en place littéraire du clergé séculier dont la première fonction est une fonction discursive. La parole de l'élu est par conséquent une parole didactique qui enseigne la manière de servir Dieu. De cette manière, Josephé reprend le flambeau de son père pour consolider la foi de ceux qui croient déjà et les aider à garder leur créanche. Par son rôle de transmetteur et de guide, il commence progressivement à s'établir dans la fonction épiscopale qui sera la sienne et qu'il a reçue de la plus haute autorité, celle de Jésus. Les élus, par l'usage qu'ils font de la parole utilisée à bon escient, la réhabilitent rompant les liens avec la parole pervertie depuis Babel.

La première scène de conversion qui se déroule entre le peuple d'Evalach et Joseph d'Arimathie jouit d'une importance particulière au sein du récit comme en témoignent le nombre de paragraphes qui lui sont consacrés (§64 au §248). Joseph s'adresse à un Evalach sceptique puisqu'il inscrit son discours dans un système de croyances que les païens ne

---

<sup>1</sup> « Et si estoit avis a Josephé ke l'arche estoit bien a quatre doubles plus grans et plus lee k'ele ne soloit estre, car li hom que il veoit estoit dedens et li .V. angele. » (ESG §112)



partagent pas :

« Tu me fais entendant unes choses ke nus ne porroit metre en voir ne en nule maniere ne samble raisons, car tu dis ke il ne fu pas engendrés en la feme dont il nascui, et ke ele estoit puchiele ne onques ses puchelages n'en empira ; après me dis ke li Peres et li Fiex et li Sains Esperis ne sont ke uns seus Diex, et si est chascuns d'aus.III. Diex par soi ». Lors dist Joseph : « Tu l'as bien recordé ensi com je te le t'ai dit, et ensi le tesmoigne jou bien encore.- Par foi, dist li rois, tu tesmoignes chou ke tu veus, mais tu ne dis nule cose qui par samblant puisse estre voire». (ESG§87)

Sa tentative de conversion est basée sur le témoignage. Il tente de transcrire à l'oral une vision dont le narrateur avait joui directement dans le prologue. Joseph, contrairement au narrateur, n'a pas besoin de voir le mystère trinitaire pour croire ; son rapport à la foi se manifeste à travers une intelligence directe qui fait abstraction de la médiation sensorielle dont ont besoin les futurs convertis. Cependant, Joseph ne jouit d'aucune autorité chez les païens pour pouvoir être cru, puisque comme nous l'avons remarqué précédemment, pour être valide, tout témoignage doit être basé sur un contrat fiduciaire, inexistant entre les sarrasins et les chrétiens, d'où l'impossibilité logique de prouver une vérité dans un système de croyances inacceptable pour les sarrasins. Après avoir discuté de la virginité de Marie et de la Trinité avec Evalach, qui semble troublé mais pas encore prêt à se convertir, les clercs païens sont appelés à débattre avec Joseph :

Atant fist li rois envoiier querre tous les clers de la cité ; et quant il furent tout venu, si commença Joseph a parler a aus si durement et traioit si avant tous les fors moss des Escriptures ke chil s'en esbahissoient tout et disrent en la fin ke il ne li responderoient mais devant l'endemain. Ensi se departit l'assamblee. (ESG §87)

Ce passage met en évidence l'opposition manifeste entre l'assemblée et Joseph d'Arimathie : une pluralité stérile qui se solde par un échec dialogique puisque le débat est reporté au lendemain. La force des Ecritures se manifeste par leur capacité à réduire au silence une assemblée à court d'arguments. Or les sophistes tentent justement de profiter des ambiguïtés du langage pour tromper l'auditoire et le réduire au silence. Le but des chrétiens est de faire disparaître la religion sarrasine<sup>1</sup>, ceci se manifeste à travers la nature des échanges

---

<sup>1</sup> Voir M.Szkilnik, *L'Archipel*, pp. 30-31

puisque nous assistons à des « débats boiteux » durant lesquels « les Sarrasins parlent peu »<sup>1</sup>. Dans ce contexte, le silence est perçu comme une victoire momentanée des chrétiens sur les sarrasins. Or il est assez improbable que le discours de Joseph, qui n'a aucune vraisemblance, puisse faire taire les païens qui auraient pu utiliser le même argument qu'Evalach : « *tu tesmoignes chou ke tu veus, mais tu ne dis nule cose qui par samblant puisse estre voire* ». Le silence des sarrasins, aveu d'impuissance, supplante le scepticisme de leur roi et ajourne le débat, mettant en évidence la déficience de leur croyance.

Le lendemain, Joseph reprend les mêmes arguments utilisés précédemment pour convaincre son auditoire demeuré sceptique. Evalach lui demande en effet de reprendre les différents points de la Trinité et de la virginité. « *Quant li rois eut che dit, si se drecha Joseph et li dist ichele meïsmes raison que il li avoit dite a l'autre fois et en chele meïsmes maniere li prouva* » (ESG§141, 11-12). Le sage païen qui « *estoit tenus a plus sages et a plus fondés de la loy* » (ESG §142) tente de détruire les arguments de Joseph en lui prouvant la fragilité de ce qu'il avance. L'affrontement entre chrétiens et païens reste jusque là équitable puisque chacun avance des arguments qui tentent de démontrer la validité ou l'invalidité de la doctrine de la Trinité. Cependant, le clerc n'expose jamais sa propre loi car il essaie de s'opposer à celle des chrétiens et d'en montrer la fausseté. Toutefois, la parole qui va à l'encontre de la religion chrétienne est une parole interdite puisque le clerc païen est menacé de châtiment pour avoir « *si durement parlé encontre la Trinité* » et avoir présenté « *de fauses proeves* ». (ESG§142) Ainsi, Joseph s'adressant à Evalach lui annonce :

« Che te mande par moi li Diex de Ysraël, li Crieres de toutes choses, et si dist a toi : « Pour chou que tu as amenés tes faus plaideors encontre ma creanche, pour chou ai jou establi a prendre si grant venjanche de ton cors que tu cherras, anchois ke li tiers jours soit passés, en une si grant mesaventure que tu ne quideras ke nule riens vivans te puisse garandir de perdre toute terrine hauteche premierement et ton cors après ». (ESG§143)

Les païens et leur roi Evalach sont donc sacrilèges pour avoir osé proférer une parole blasphématoire qui provoque la colère du Dieu chrétien qui se transforme en Dieu vengeur : *li Diex de Ysraël*. Joseph rappelle ainsi l'histoire biblique qui a démontré que ce Dieu est un Dieu jaloux comme l'affirme le Deutéronome 5.9 « (...) Moi, l'Éternel, ton Dieu, je suis un

---

<sup>1</sup> C. Chase, « Des sarrasins à Camaalot. » *Cahiers de recherches médiévales et humanistes, (XIIIe-XIVe siècles)*, 5. 1998. pp.43-53

Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération de ceux qui me haïssent. » Dieu n'hésite pas à se venger de ceux qui dévient de la droite voie ; la punition d'Evalach sera de perdre la bataille contre Tholomer. En ce sens, le châtement dans *l'Estoire* souligne l'échec de la parole et la stérilité du dialogue. Ce que les mots n'arrivent pas à accomplir d'une manière pacifique, la force pourra le réaliser. Cette logique du recours à la force et au châtement physique correspond à une logique de conversion idéologique de masse. Il semblerait que ce soit moins la peur du châtement de l'âme des pécheurs après leur mort qui pousserait les païens à se convertir que la peur de la mort imminente. Ainsi, Evalach, voyant sa fin approcher, implore Jésus de le sauver (§128). Cependant, le cas du roi Label présente une certaine évolution quant à la perception de la mort, dans le sens où nous passons d'une peur terrestre dans le cas d'Evalach à une peur eschatologique dans le cas de Label, puisque, suite à l'explication de son rêve par Célidoiné, il apprend qu'il mourra dans les trois jours et décide de se convertir pour sauver son âme (§490). D'un autre côté, les païens voyant le châtement corporel (la *justiche terriene* (§145)) de leur compagnon, assistent à une preuve spectaculaire et peuvent ainsi témoigner de la force de Dieu. Aussi le clerc païen qui a osé émettre des réserves sur ce qu'a annoncé Joseph sera-t-il puni de la façon la plus exemplaire :

« Tu, fait-il, qui iés ma creature et qui en tous lieux deüsses obeïr a mon commandement, tu as ma creanche blasme et mon non deshonoré. Et pour chou ke je voel ke tu saches ke tu as parlé encontre chelui qui a pooir et sour toi et sour toutes choses autres, pour chou te ferai jou sentir uns des batemens de ma justiche terriene, si ke tu le soufferras et li autre se castieront par toi, car tu as eü tous jors la terriene scienche, ne onques l'esperitel ne vausis counostre ne goute n'i pooies veoir, et, se tu en vausisses parler, tu n'en seüs onques dire voir. Et pour chou ke tu as esté mus et avules en l'esperitel scienche, que tu deüsses cler veoir et de qui tu deüsses tenir toute la parole, pour chou te mousterrai jou ke la terriene scienche ne puet riens encontre l'esperitel, car je taurai voiant tous chiaus qui sont chaiens la terriene parole et le veüe, car mes Esperis est de tel forche ke il fera les biens emparlés amuïr et les cler veans avuler, et si fera les mus bien parler et les avules cler veoir. » (ESG§145)

Le discours de Josephé prend des allures de procès. En effet, il avance les chefs d'accusations puis il émet son jugement : le clerc est accusé de blasphème et est condamné à être aveuglé et frappé de mutisme. Cependant, rien lors de la première discussion entre Joseph et Evalach ne laissait présager le changement de registre du dialogue. En effet, les premiers échanges étaient

des échanges pacifiques, informatifs, puisqu'ils racontaient la vie du Christ, (§69-74) et persuasifs puisqu'ils essayaient de convaincre l'auditoire de la véracité des deux doctrines de la Trinité et de la virginité de Marie, (§75-86). Mais dès que les païens ont essayé de démontrer l'invalidité logique du dogme trinitaire, le discours devient menaçant, préférant le silence de ses adversaires à leur parole pervertie. L'échec du dialogue se solde par l'intrusion d'une violence légitimée par l'aveuglement du clerc face aux connaissances spirituelles. Le discours de Josephé ne nie pas la science du païen mais il la dévalorise en la bornant à n'être qu'une science terrestre dénuée de toute transcendance et incapable d'embrasser l'absolu.

Un autre passage de *l'Estoire* rend compte quant à lui du motif de la discussion pacifique prônée par les nouveaux prédicateurs du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles à travers la scène de confrontation de deux personnages de sensibilités religieuses différentes comme Joseph et Agron le sarrasin<sup>1</sup> dans la forêt de Brocéliande (*ESG*§782). Ce passage est intéressant à plus d'un titre car il synthétise la mission apostolique des personnages et la vision chargée de préjugés que chacun porte sur l'autre:

« Et qant il orent un pou alé ensemble, si demanda li uns a l'autre de quel país il estoit nez. Et Joseph li dist qu'il estoit nez d'Abarimacie. « D'Abarimacie ? fait li sarrasins. Et qui t'a ci amené ? – Cil m'i amena, fait Joseph, qui set totes les voies et qui est voie et vie et qui conduist le poeple Israël parmi la Roge mer, qant Pharaons les sivoit por ocirre : cil meesmes m'a conduist ça. » (*ESG*§782)

Le premier élément sur lequel s'engage la discussion concerne l'appartenance géographique de chacun. Or cette question sans doute anodine dans d'autres situations, est fortement connotée dans ce passage qui met en évidence le thème de déplacement de savoir du *mire*, ou plus largement, celui de la *translatio*. Le déplacement vertical de Joseph, fruit d'une volonté transcendantale, permet de véhiculer une parole qui se transmet comme le Graal, d'Orient en Occident. Ce transfert de valeurs est renforcé par l'analogie dressée avec le

---

<sup>1</sup>Dans sa thèse sur *Les Musulmans dans les Chansons de Geste*, Bancourt définit deux types de sarrasins : les Sarrasins épiques et les sarrasins musulmans : Par l'expression Sarrasins épiques nous désignons les Sarrasins de nos chansons ; c'est-à-dire l'ensemble des peuples qui s'y réclament de Mahomet. En ce sens les termes de musulmans et de Sarrasins épiques se rejoignent. Par là ils sont inséparables, mais les deux concepts ne se superposent pas. En effet, les Sarrasins épiques sont des païens et Mahomet est généralement pour eux non un prophète mais un de leurs dieux. » P. Bancourt, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*, Aix en Provence, Université de Provence, 1982 p.2. Le Sarrasin Agron appartiendrait donc à cette deuxième catégorie: il représente le sarrasin épique.

peuple d'Israël. En effet, la comparaison avec le peuple de Moïse n'est pas anodine puisqu'elle sous-entend la fuite d'un endroit considéré comme dangereux vers une terre promise qui est ici l'Occident. De prime abord, Joseph se présente comme un envoyé de Dieu. Cependant, l'emploi de la paraphrase biblique biaise la compréhension puisque le sarrasin, ignorant sans doute l'Ancien Testament, n'est pas censé savoir qui a conduit le peuple d'Israël. La parole de Joseph procède par énigmes comme celle du Christ dans d'autres circonstances. Ce qui lui importe le plus n'est pas tant de se réclamer d'une autorité divine inconnue pour le sarrasin, mais de présenter les facultés salvatrices de celui en qui il croit. De plus, le fait que Joseph rappelle son origine à travers son analogie avec Moïse, sanctifie sa mission en lui conférant une *auctoritas* biblique et s'inscrit de ce fait dans la tradition exégétique qui explique les événements de l'Ancien Testament par ceux de la vie du Christ dans le Nouveau Testament.

Le fantasme de l'autre et de l'ailleurs, celui de l'Orient du luxe et du savoir, trouve son accomplissement dans cette scène. En effet, la cité d'Arimathie, ville de Judée, cautionne par son réalisme géographique le discours de Joseph. L'identification exacte du lieu d'appartenance comme celui étant voisin du lieu de la naissance du christianisme, place le personnage comme porteur d'un témoignage authentique.

Cependant, cet espace fantasmé, monde de richesses et de biens matériels, est celui qu'abandonneront les rois lors de leurs passages de Sarras en Grande Bretagne. Comme l'a souligné Michelle Szkilnik, le fait de porter le Graal, ce bien spirituel et de laisser derrière soi ses richesses sont bien la preuve que l'Orient est bien l'espace de la séduction et que l'Occident celui des valeurs spirituelles:

L'Orient est aussi privé de ses plus illustres lignées. Non seulement Mordrain et Nascien abandonnent volontairement leurs royaumes mais leurs femmes, enfants, cousins font de même. On assiste à un véritable exode. Certes tous ces gens laissent derrière eux leurs richesses matérielles mais que valent-elles, comparées à la richesse spirituelle qu'ils représentent ? Richesse encore accrue au cours de leur périple au terme duquel les héros ont atteint un haut degré de sainteté. Enfin l'Orient est privé de ses reliques, le Graal, bien sûr, mais aussi les dépouilles des saints hommes : les héros meurent et sont enterrés en Occident.<sup>1</sup>

L'autre point fondamental soulevé par la discussion des deux personnages est la fonction de *mire* que Joseph s'attribue : « *Qex menesterex iés tu ? fait li sarrazins - Je suis mire, fait*

---

<sup>1</sup>M. Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. p.16

*Joseph – Mires ? fait li sarrazins, et sez tu bien plaies garir ?- Oïl voir, fait Joseph. - »*  
(ESG§782)

Contrairement à Hippocrate, qui dès le début est présenté comme « *le souverain des filosphes* », Joseph, lui, n'a aucune prétention d'ordre scientifique et n'est présenté dans *l'Estoire* qu'en tant que « *gentil home* » et « *chevalier* » (§31,16) et comme membre du conseil juif dans l'Evangile de Nicodème, l'apocryphe dont s'est inspiré le texte. La fonction de « mire », qui lui est assignée, exprime la christianisation du savoir et n'est légitime que grâce à la toute puissance divine<sup>1</sup>. Cette nouvelle fonction s'affirme uniquement par le miracle car elle n'a aucune assise scientifique préalable. C'est la supériorité religieuse de Joseph grâce à « *l'aïde de Deu* » qui lui octroie une supériorité scientifique sur les sarrasins.

Donc vendras tu avec moi, fait li sarrazins, en un mien chastel qui est ça avant, car uns miens freres est malades, plus a d'un an passé, d'une plaie que il a en la teste ne onques ne pot mire trover qui l'en peüst garir. – En non Deu, fist Joseph, se il me veut croire, je l'en garrai molt bien, a l'aïde de Deu.(ESG§782)

Depuis plus d'un an en effet, ceux-ci s'évertuent en vain à guérir Mathegrant. Or, il suffit que celui-ci accepte d'être chrétien pour que sa plaie soit guérie « *puis fist le signe de la croiz deus la plaie Mategrant, et ele fu tantost garie.* ». Ce miracle affirme donc que, sans la foi et la croyance en Dieu, la science ne sert absolument à rien, puisque c'est Dieu le maître de toute sagesse.

Cependant la maladie dont il est question n'est-elle pas une maladie d'ordre spirituel ? Cette blessure à la tête ne serait-elle pas cette plaie que représente la religion sarrasine ? Joseph, au-delà de la guérison corporelle, offre à Mathegrant le salut de l'âme à travers la conversion au christianisme. La parole de Joseph, parole allégorique, s'inscrit ainsi dans la lignée de la parabole évangélique. La tradition synoptique compte en effet une quarantaine de paraboles environ. Les théologiens s'accordent pour dire que Jésus aimait s'exprimer en paraboles qui étaient de véritables outils pédagogiques qu'il utilisait pour enseigner. Le langage imagé avait en effet beaucoup plus d'impact pour atteindre la vérité des choses. Les paraboles se caractérisent par la simplicité de leurs sujets qui concernent des activités et des

---

<sup>1</sup>( ESG§5)

comportements humains assez banals<sup>1</sup>.

Le troisième point important que révèle cette discussion est le lieu commun de l'idolâtrie véhiculé<sup>2</sup> par les chrétiens au sujet du panthéon sarrasins lesquels proposent quatre dieux au lieu du Dieu unique des chrétiens:

« A l'aide de quel deu ? fait li sarrazins : ja n'avons nos que qatre dex : Mahomet et Jupiter et Tervagan et Apollin, ne il n'i a celui qui aidier li voille ! Et tu coment li porras aidier ? ou par le quel de cez qatre dex seras tu si puissanz qu'il reçoive garison ?- Par le quel ? fist Joseph. Par nul de cels ne li aiderai ge ja, car lor aide ne porroit riens valoir. Et se te cuides qu'il te puissent aidier, tu iés honiz et deceüz.- Deceüz? fait li sarrazins. Certes non sui ; ja ne serai deceüz, por coi je croie fermement qu'il me puissent aidier, car il sunt deu puissant, et regnant tant come li siecles durera. » (ESG §782)

Selon Bancourt : « l'idolâtrie attribuée aux musulmans fait partie des « psychotypes populaires » qui s'introduisent au X<sup>e</sup> siècle dans les écrits des polémistes chrétiens. »<sup>3</sup>. À la sainte Trinité s'oppose la Trinité païenne : Mahomet, Apollin et Tervagan<sup>4</sup> que l'on retrouve par exemple dans la Chanson de Roland<sup>5</sup>:

« Blancandrins vint devant Marsiliun,  
Par le puig tint le cunte Guenelun  
Et dist al rei : « Sals seiez de Mahum  
E d'Apollin, qui seintes leis tenuns ! »  
Vers 414-417

Cette accusation de polythéisme s'étend à une époque plus tardive puisque nous la retrouvons au XIII<sup>e</sup> siècle dans *l'Estoire*. Il semblerait donc que la prise de conscience de la nécessité de convertir pacifiquement les peuples n'allait pas de pair avec un souci d'une connaissance religieuse plus approfondie de ce public à convertir, ou du moins, l'auteur n'en

---

<sup>1</sup>R. Bultmann a classé les paraboles selon leurs genres littéraires : la parole-image (Mc 2,21s); la métaphore (Mt 5,13); la comparaison (Mt 24,27); l'hyperbole (Mt 10,30); la similitude (Lc 15,4s); la parabole proprement dite (Lc 15,11s); le récit exemplaire (Lc 10,30-36); l'allégorie (Mc 4,13-20). *L'histoire de la tradition synoptique*, traduit de l'allemand par André Malet, Paris, Seuil, 1973

<sup>2</sup>P. Sénac, *L'image de l'autre, histoire de l'occident face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983 pp.40-41

<sup>3</sup>Il continue en citant Nicéas, philosophe du Xe siècle qui « admet dans ses séries les racontars selon lesquels une idole de pierre se dresserait au milieu de ka'ba : « et comme nous l'avons appris de l'un d'entre eux venu au christianisme, écrit-il, il y a là, au milieu de l'édifice une idole de pierre. Et ceux qui accomplissent les prescriptions de ce possédé (Mahomet), inclinant leurs crânes misérables et tendant vers cette statue leur main droite, tenant de l'autre leur oreille, tournent en rond jusqu'à ce que pris de vertige, ils tombent. » *Ibid.* p. 392.

<sup>4</sup>P. Bancourt offre une synthèse des différentes études sur l'étymologie des noms de ces dieux païens Apollin et Tervagan, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*, op.cit. pp.376-386 .

<sup>5</sup>*La chanson de Roland*, éd. Cesare SEGRE, Genève, Droz 2003



éprouvait-il pas la nécessité puisqu'il apparaîtrait, par exemple, que le clunisien Pierre le Vénérable (1092-1156) fit traduire le coran au XII<sup>e</sup> siècle pour pouvoir le réfuter<sup>1</sup> et que nous retrouvons plus tardivement dans *Le Roman de Mahon* d'Alexandre Dupont, écrit vers 1258, une reconnaissance du personnage de Mahomet en tant que prophète. Ce qui témoigne sans doute que la connaissance de l'Islam, au XIII<sup>e</sup> siècle se fait d'une manière assez progressive grâce aux traductions faites du Coran et des *hadiths*, qui ont permis aux prédicateurs de mieux s'approprier les armes culturelles de l'ennemi musulman.

Ainsi, dans le texte, les dieux en qui Agron croit sont des dieux terrestres, puisque leurs règnes se limitent à tant que *le siècle durera*. Par conséquent, ils sont incapables d'offrir une vie au-delà de la mort. Le christianisme est, quant à lui, basé essentiellement sur les promesses eschatologiques : le salut de l'âme. La religion sarrasine est donc amputée d'une valeur essentielle, celle du sort de l'âme après la mort et est de ce fait privée de ce nouvel espace/ temps. Si le salut du chrétien se situe *postmortem*, celui du païen n'existe même pas puisque les divinités auxquelles il se réfère sont inefficaces dans ce monde et n'ont aucun pouvoir dans l'autre. Pour les païens, la mort du corps ne constitue pas une délivrance, mais un terme définitif.

Face à l'assurance d'Agron de trouver l'aide auprès de ses idoles : « *ja ne serai deceüz, por coi je croie fermement qu'il me puissent aidier* » (ESG §782), Joseph présente une argumentation construite autour du schéma d'opposition entre croire et voir : « *Et se te cuides qu'il te puisse aidier, tu iés honiz et deceüz* » (ESG §782). Le réemploi par Joseph des mêmes termes que le sarrasin comme « *deceüz* » et « *aidier* » prouve qu'il se base sur les propres dires de ses adversaires pour réfuter leurs arguments, non seulement par la parole qui annonce

---

<sup>1</sup>Il s'adresse aux sarrasins en ces termes: « Il peut vous sembler étrange qu'un homme originaire d'une région lointaine, parlant une autre langue que la vôtre, séparé de vous par sa vocation, étranger à votre vie et à vos habitudes, un tel homme vous parle, des confins de l'Occident, à vous, habitants des régions du Midi et de l'Orient, et qu'il vous attaque par la parole, vous qu'il n'a jamais vus et qu'il ne verra peut être jamais. Je vous attaque dis-je, non point comme les nôtres le font souvent par les armes, mais par la parole, non par la violence, mais par la raison, non en haine, mais en amour, de cet amour qui doit régner même entre ceux qui adorent le Christ et ceux qui le rejettent... » cité par M.Defourneaux, *Les français en Espagne au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle* Paris, PUF, 1949 p.47 Pierre le Vénérable avait proposé à Saint Bernard de se joindre à lui dans son apologétique contre l'Islam. Face à son silence, il finit par écrire lui-même le *Liber contra sectam Sarracenorum*. Pierre le Vénérable pensait que, comme les Arabes étaient versés dans les sciences et la philosophie, « attaquer directement, sur leur propre terrain, les positions « irrationnelles » auxquelles leurs croyances les acculent », lui permettrait de les gagner à sa cause.

la défaite prochaine, mais aussi par sa réalisation effective.

Par ailleurs, cet échange entre les deux locuteurs est caractérisé par la multiplication des questionnements aussi bien côté païen que chrétien. Car si Agron s'étonne de ce qu'un seul Dieu soit plus fort que quatre, Joseph pour sa part n'est pas en reste et s'emporte contre l'explication de son interlocuteur : « *Q'est-ce? fait il. Diz tu donc que li ymage que li home terrien font de lor mains soient deu et que il aient plus pooir sor toi que tu sor els?* » (§783,2-4). Ce passage nous rappelle sans aucun doute la réplique d'Evalach quand Joseph lui faisait part des points de l'Histoire Sainte : « *Coment? Diva! tesmoignes tu donques ke chil diex qui tu tiens a si poissant ke tu l'apieles signour de toutes choses eut pere et mere?* » (§75). Cependant dans le cas de Joseph face à Agron l'étonnement est doublé de colère face à une affirmation jugée sans doute audacieuse mais surtout irrévérencieuse. Le questionnement chrétien, quand il apparaît, ne peut être paisible contrairement à celui des sarrasins. En effet, la colère de Joseph est symptomatique de son zèle à répandre le message chrétien : l'unicité de Dieu ne peut être remise en question par les croyances païennes. En contre partie, le discours du sarrasin est un discours apaisé. Il tente de montrer par la force de la logique la suprématie de son panthéon : « *Ce sai ge bien que li ymage tant seulement d'els meesmes ne poent aidier, mais chascuns puet par la grace de celui en qui forme il est fez. Li ymages Mahomet poet par celui en qui henor il est fez, et ainsi puet chascuns ymages par son deu* » (§783, 7-10). Il apparaît ainsi que dans ce cas précis, le païen est celui qui monopolise le discours rhétorique quand il s'agit de défendre sa religion, puisque Joseph ne tente pas de convaincre le sarrasin mais lui présentera à la place une preuve éclatante de la puissance de Dieu à travers le miracle de la guérison de Mathegrant. Et ce n'est qu'*a posteriori* qu'il exposera les points de la Trinité (§789).

Arrivé au château, Agron est étranglé par un lion et Joseph menacé d'être emprisonné. Pour s'en sortir, il promet de guérir les malades et commence par Mathegrant. Puis, pour prouver sa force, il parvient à ressusciter Agron là où les idoles ont échoué. La technique de persuasion de Joseph réside dans sa démonstration que la puissance des idoles païennes n'est qu'une apparence abusive qui sera confondue par la force du Dieu chrétien, puis il défie ces *ymages* de pouvoir ressusciter Agron après que celui-ci a été tué par un lion.

« or fai prendre celui cui li lions a estranglé, si le fai porter devant tes dex ; et se il resucite, donc doiz tu croire qe il sunt deu puissant, qant il font les genz resuciter de mort a vie ; et se il ne se muet, si puez savoir que tu iés

honiz et deceüz de ce qe tu croiz en els. – Par foi, fait li sarrazins, del resuciter ne seroit il mie legiere chose, car je n'oï onques de deu parler qui feïst home resuciter. Et neporquant je le ferai esprover, puis que vos le me loez. » (ESG §786, 8-13)

Le fait que Mathegrant avoue n'avoir jamais entendu parler d'un Dieu qui ressuscite les hommes signifie son ignorance du christianisme dont le fondement premier est la résurrection de Jésus-Christ. Il s'agit d'un aveu implicite de la supériorité de la religion chrétienne sur la religion sarrasine qui n'a aucun pouvoir effectif sur l'homme. Cette religion est imparfaite puisqu'il lui manque l'omnipotence, élément fondamental pour asseoir une domination comme c'est le cas du Dieu chrétien lors de la destruction des idoles<sup>1</sup> : « *et lors descendi une foldre sor les ymages qui les arst totes et acraventa* » (§788, 4-5), scène dont Joseph se chargera de donner la portée symbolique:

« Et il [Dieu] a bien mostré, voiant vos toz, qe il est Dex et puissanz sor toz autres et a la puissance de lui ne se puet nus autres pooirs prendre : et ce poez vos bien veoir par cez ymages que vos clamez dex et en cui vos creez, qu'il a si acraventez et confonduz qu'il sunt tuit ars ! » (ESG §789)

Dans ce cas, il ne s'agit pas de la violence exercée par un peuple sur un autre au nom d'une idéologie religieuse, mais de la violence que Dieu lui-même exerce sur des dieux rivaux là où la parole fait faillite. Les peuples ne sont pas convertis grâce à la raison mais grâce au miracle. Le champ lexical de la vision liée à la parole est omniprésent dans *l'Estoire*. Soit la parole est là pour expliciter une vision et par conséquent en compléter la compréhension, soit la vision supplante la parole qui montre très souvent ses limites quand il s'agit de conversion par la raison. Ce n'est pas un rapport de persuasion logique à travers un discours à structure argumentative, mais un rapport de force qui s'établit entre les deux à travers la démonstration visuelle. Ce qui ne peut être démontré par la parole, peut l'être par la démonstration visuelle éclatante. En effet, Dieu, suite à la prière de Joseph, intervient en faisant gronder le tonnerre et détruire les statues grâce à la foudre (§788, 7-11). Suite à cette démonstration de force, la parole de Joseph intervient pour gloser le sens de la scène afin que les sarrasins puissent en tirer les conséquences: « *Sachiez tot veraïement que, tot autresi come il uns d'els a a l'autre aidié, tot autretant poent il aidier a vos!* » (§788, 15-16). La logique comparative éminemment matérielle est la seule qui peut prétendre influencer les païens pour qu'ils se

---

<sup>1</sup> Sur la destruction des idoles voir C.Chase « Des sarrasins à Camaalot » op.cit. pp. 48-51.

convertissent. C'est ainsi que Joseph a recours à une démarche plus empirique que rhétorique, dans la mesure où l'expérience passée permet d'émettre une vérité générale que l'on pourrait appliquer à un fait futur : « *Si vos di por voir que cil qui ensi les a acraventez vos destruira, se vos n'amendez vostre vie et se vos ne changiez vostre estre et vostre creance* » (§788, 16-18).

Le miracle est par conséquent un argument d'autorité. En effet, si les sarrasins ne croient que ce que leurs yeux voient c'est parce que cette manifestation émane d'une instance d'une puissance supérieure. Nous assistons de ce fait à la subordination du discours à la vision : «à chaque fois, la parole est seconde car il s'agit avant tout, pour *faire croire*, de *faire voir*, d'où le recours privilégié au 'style apocalypse' <sup>1</sup>.

L'ironie de Joseph n'est que le signe d'une supériorité spirituelle sur ses interlocuteurs: les dieux dont les sarrasins étaient si fiers n'étaient que des simulacres déceptifs qu'il a rapidement démasqués. La parole qui se situe *a posteriori*, a donc un poids dans le dispositif de conversion, mais elle se situe en aval de l'acceptation du miracle à travers la vision.

Cependant, Mathegrant ne se contente pas d'accepter la supériorité physique du Dieu chrétien pour croire en lui, la guérison de sa plaie n'est qu'un argument mais pas le seul puisque son adhésion dépend du pouvoir de ressusciter Agron, épreuve à laquelle le panthéon sarrasin avait fait défaut: « *Certes fet Mategran, ge voi bien qu'il est assez plus poissanz que je ne cuidoie et, se il faisoit tant que mes freres fust resucitez et qu'il parlast a moi, jamais ne crerroie en autre Deu se en lui non.* » (ESG §789).

Joseph, par l'aide de Dieu fait donc ressusciter Agron et Mathegrant finit par reconnaître sa supériorité :

« Seignor, or poez vos bien dire que cil de cui je vos ai parlé est Dex et puissanz sor toz autres. – Certes, fait Mategrant, ce est voirs, ne jamés ne crerrai en autre deu que en lui, car je sai bien que, puis que il a Agron, mon frere, resucité, que il est Dex sanz per » (ESG § 790).

Mathegrant évolue dans son discours, nous passons de la vision au savoir. En effet, lors de la destruction des idoles, il constatait la force de Dieu, « *je voie bien* », perception externe sans véritable adhésion ni profession de foi. Ce constat se transforme en « *je sai bien* » après la réussite de l'épreuve de résurrection là où ses dieux avaient échoué. Non seulement il

---

<sup>1</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, p.558

reconnaît l'existence de Dieu, mais d'un Dieu unique *sanz per*: le Dieu résurrecteur.

La destruction des idoles, qui renvoie à la scène de destruction des idoles par Jésus lui-même, symbolise donc là l'anéantissement de l'ancienne religion et l'adhésion à la nouvelle car elle est plus « puissante » et non parce qu'elle apporte un nouveau système de pensée auquel les sarrasins pourraient s'identifier raisonnablement. Autrement dit, c'est la force physique qui prépare le terrain à la parole confirmant que la force figurative a plus d'impact que la force discursive. Cette destruction des idoles se rencontre plus d'une fois dans *l'Estoire del Saint Graal*, (comme par exemple la destruction des idoles par Josephé dans le temple du Soleil§150) qui s'inspire en toute évidence de motifs présents dans l'Ancien Testament. La prophétie d'Isaïe par exemple qui annonce la destruction de l'Egypte par Dieu lui-même, a sans doute inspiré cette scène : « *Voici que Iahvé chevauche une nuée rapide et va en Egypte. Les idoles d'Egypte vacilleront devant lui et le cœur de l'Egypte fondra en son sein.* » (*Le Livre d'Isaïe*, XIX, 2.) C. Chase explique que « la stigmatisation des idoles » que les chrétiens « attribuaient à la religion qu'ils affirmaient être l'objet d'une vénération en elles-mêmes, servait donc à transférer sur l'autre un malaise devant le problème de l'idolâtrie ». Elle ajoute :

La condamnation des idoles sarrasines peut être vue en fait comme une sorte de mécanisme d'auto-défense, car on pouvait adresser aux chrétiens la même critique qu'ils faisaient des Sarrasins : le culte des saints, en particulier, a des traits qui ressemblent beaucoup au polythéisme idolâtre. Cette préoccupation avec l'idolâtrie est présente dans l'iconographie du XIII<sup>e</sup> siècle où l'un des thèmes les plus importants est le bris des idoles.<sup>1</sup>

Nous retrouvons une autre occurrence de la destruction des idoles dans le Livre de Daniel à travers le rêve de la statue que Daniel rappelle à Nabuchodonosor

« Voici donc ce que tu as vu : Devant toi se dressait une grande, très grande statue, d'une splendeur éblouissante et d'un aspect terrifiant. La tête de la statue était en or pur, sa poitrine et ses bras en argent, son ventre et ses cuisses en bronze, ses jambes en fer, et ses pieds moitié en fer et moitié en terre cuite. Tu as contemplé cette statue jusqu'au moment où une pierre s'est détachée de la montagne sans intervention humaine ; elle est venue frapper les pieds en fer et en terre cuite de la statue, et les a fracassés. Alors, d'un seul coup, le fer et la terre cuite, ainsi que le bronze, l'argent et l'or, furent réduits en poussière que le vent emporta, comme des brins de paille lorsqu'on vanne les céréales en été . Aucune trace n'en subsista. Quant à la

---

<sup>1</sup> C.Chase, « Des sarrasins à Camaalot » op.cit. pp. 52-53.

pierre qui avait frappé la statue, elle devint une grande montagne remplissant toute la terre. » (*Le livre de Daniel* II, 31-35)

La symbolique de la statue dont a rêvé le roi renvoie à la fois à la destruction de l'ancienne loi, motif repris par ce passage de *l'Estoire*, ainsi qu'au motif de la mort imminente du royaume et ce présage de mort n'est pas sans rappeler le rêve du roi Label<sup>1</sup> que nous avons analysé. La conversion du roi Label tourne essentiellement autour du processus herméneutique de l'explication des songes<sup>2</sup>. Les rêves symboliques sont des arguments de conversion ou *senefiance*, offerte aux seuls élus pour les mener à terme de leurs missions. Ces visions allégoriques sont ainsi des messages religieux qui renforcent le croyant dans sa foi ou poussent le mécréant à se convertir, comme le rêve d'Evalach à propos des trois arbres (*ESG*§92-94).

La scène de la conversion du roi Label suit la même démarche que celle de Mathegrant et Agron, démarche qui consiste à démontrer la supériorité de la religion chrétienne. Pour abandonner son ancienne croyance, le sarrasin doit être assuré que la nouvelle religion est meilleure que la sienne, aussi bien d'un point de vue terrestre (puisque embrasser la nouvelle loi permet à Evalach de gagner la bataille) qu'eschatologique, puisque Label sera assuré de sauver son âme<sup>3</sup>.

Dans le cas du roi Label, la supériorité chrétienne qui est exercée sur lui n'est pas physique mais scientifique. Il avait en effet convoqué tous les sages de son entourage pour lui expliquer un rêve, mais :

il i comencent maintenant trestuit a pensser et, qant il i ont grant piece penssé, si responnent qu'il ne l'en sevent a dire nule certeine chose. « Par foi, fait li rois, ce me poise mout chierement, car je sai bien que sanz grant senefiance ne fu onques tele avision. – Par foi, font cil, nos ne vos en dirons plus, car ne vos volons faire acroire chose que nos ne sachons veraiemment ! » Et il dit qu'il s'en taira atant, puis q'autre chose n'i puet prendre. (*ESG* §482).

---

<sup>1</sup>Voir article de M. Demaules, qui a rapproché cet épisode de celui de l'entrevue entre Daniel et Nabuchodonosor. in « Songes, secrets et conversion... » op.cit. pp.406-407

<sup>2</sup>Voir première partie, chapitre III : *La glose et l'accès à la connaissance*.

<sup>3</sup>Après avoir été baptisé, Il s'adresse à Célidoine en ces termes « *Biaus amis, qui de la mort del cors m'avez menacié, or ne me chaut il mes de quele hore ele viengne, car je conois bien orendroit que je me suis tant amendez que nus hom mortex ne le me porroit dire et il me semble ja que je soie en cele meesme cité ou ge vi la grant feste faire et la grant joie, dont l'entree me fu devee', por ce que je n'avoie lavé a la fonteine.* » (*ESG* §512)

Seul Célidoine réussit l'épreuve comme nous l'avons analysé précédemment.<sup>1</sup>

Par ailleurs, outre la preuve par le miracle qui apparaît comme un outil de conversion, le discours théologique semble conférer à l'épreuve de la raison un rôle important dans la tentative de persuasion. Nous pouvons en l'occurrence citer la scène qui se déroule entre Célidoine et les savants de Galafort. Les chrétiens arrivent à Galefort :

si i avoit faite une assemblee encontre Celydoine, a cui li sires de Galefort, qui ert apelez Gaanor, avoit pramis que, se il pooit prover encontre cel people qe la foi crestiene vausist mielz que la sarrazine, il recevroit maintenant bautesme et devendroit crestiens. Et Celidoynes devoit ce prover, si i estoient assemblé por le contredire tuit li sage clerc del país. (ESG §676)

En apparence, il s'agit donc de prouver la supériorité de la foi chrétienne par des preuves intellectuelles dont les chrétiens ont tôt fait de montrer la vanité :

le roman n'hésite pas, du reste, à développer un thème polémique à l'encontre des philosophes, voire à puiser dans une veine satirique : il est vrai que ces derniers, comme l'écrit par ailleurs saint Bernard<sup>2</sup>, privés qu'ils sont de l'aile de la dévotion, n'ont à leur disposition que l'aile de la raison<sup>3</sup>.

Cependant, dans ce premier passage, le narrateur ne transmet pas la discussion qui a eu lieu entre les sarrasins et Célidoine. Il se contente de rapporter la supériorité de l'enfant et l'impuissance des savants qui préfèrent ajourner le débat afin de mieux se préparer.

Nous remarquons que l'auteur ne s'est pas attardé sur le contenu de la discussion. Ne serait-ce pas là un aveu implicite de son ignorance de la religion des sarrasins? Versés surtout dans les sciences chrétiennes, rares sont les savants qui se sont réellement intéressés à étudier dans le détail la religion des peuples qu'ils voulaient convertir, préférant user de la force ou exposer uniquement leur doctrine qu'ils jugeaient supérieure. De plus, l'auteur ne cherche pas à présenter de manière réaliste des conversions, c'est pourquoi il élimine toutes les questions matérielles.

La plupart des missionnaires ne connaissaient pas la religion païenne pour pouvoir débattre avec ses docteurs. Thomas d'Aquin par exemple ne voyait pas l'utilité d'étudier la religion musulmane pour pouvoir la réfuter. Il explique ainsi que quand il s'agit de discuter avec les infidèles au sujet de la foi :

---

<sup>1</sup> Voir Partiel, chapitre III : *La glose*.

<sup>2</sup> Voir Bernard de Clervaux, *Pro dominica I novembris sermo* V, P.L., T.183, col.352.

<sup>3</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit.p 508



## 2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE

on ne peut pas prouver par la raison mais uniquement par la foi. Nous croyons ces articles de la foi en tant qu'ils nous ont été révélés par Dieu. Or, ce qui procède de la vérité suprême ne peut pas être faux et aucune raison nécessaire ne peut parvenir à détruire ce qui n'est pas faux. C'est pourquoi, de même que notre foi ne peut pas être prouvée par des raisons nécessaires, car elle dépasse l'esprit humain, ainsi en raison de sa vérité elle ne peut être réfutée par une raison nécessaire.<sup>1</sup>

Le lendemain, Josephé prend la relève sur Célidoine et ne déroge pas à la règle : il ne tente pas de discuter la religion sarrasine puisqu'elle n'est, pour ainsi dire, nullement exposée dans le texte. Il ne présente que la sienne. Son discours comme nous allons le voir, ne réfute pas quelques arguments, mais fait l'impasse sur toute une doctrine afin que l'affrontement se fasse sur un terrain déjà connu, celui de la religion chrétienne. C'est ainsi que le débat théologique qui se déroule entre Lucan le Philosophe, « *un des maistres de la loi, li plus sages de lor clergie* », et Josephé tourne autour de la virginité de Marie.

L'opposition entre le Philosophe et Josephé renvoie au conflit qui a longtemps existé entre les païens et les chrétiens. La religion chrétienne a d'ailleurs assimilé les théories philosophiques antiques comme le platonisme. C'est ainsi que Saint Augustin reprend à son compte les théories platoniciennes, Thomas d'Aquin au Moyen Age se réfère à la philosophie aristotélicienne qu'il jugeait être un moyen pour consolider la foi. Pour lui, la vérité de la foi chrétienne ne contredit pas celle de la raison :

si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité. Ces principes naturellement innés à la raison, sont absolument vrais, tellement vrais qu'il est impossible de penser qu'ils soient faux. Il n'est pas davantage permis de croire faux ce qui est tenu par la foi et que Dieu a confirmé d'une manière si évidente.<sup>2</sup>

Dans le texte, le rôle de Lucan, le savant sarrasin, est de démontrer l'impossibilité matérielle d'accoucher d'un enfant et de demeurer vierge.

« Ge ne dirai chose, fait cil, que je ne sache bien et que je ne voie apertement, qar de ce ne dote nus que onques feme ne porta enfant dedenz son ventre qui ne fust deffloree au concevoir et qui n'en soffrist grant dolor a l'enfanter ! » (§685)

Son affirmation se base en effet sur une expérience communément admise<sup>3</sup> qui relève

---

<sup>1</sup>Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, Paris, Cerf, 1993 p.28.

<sup>2</sup> *Ibid.* p.28

<sup>3</sup> Le Protovangile de Jacques qui date du II<sup>e</sup> siècle rapporte une scène selon laquelle Salomé, la sage-femme, incrédule face à ce miracle, touche de son doigt l'hymen de Marie afin de s'assurer qu'il est intact.

plus de l'ordre du sensible. La réponse chrétienne à Lucan fait référence à la Bible: la Vierge Marie n'est pas Eve, dont la vie est entachée de péché et qui a enfanté dans la douleur. Comparer la *mere Dameldeu* à n'importe quelle femme constitue donc un blasphème que Lucan devra payer de sa vie: « *En non Deu, fait Josephés, a cest comencement as tu menti. Or proi ge cele glorieuse Dame encontre cui tu veus tes mençonges prover a veraies que, se ele fu virge au concevoir et a l'enfanter, qu'ele ne te lest plus parler encontre lui que parlé i as.* » (ESG§685)

Lucan échoue à prouver que Marie a été déflorée lors de l'accouchement et il est puni par voie de conséquence. La particularité de cette scène est qu'elle représente le type même du débat scolastique avorté. En effet, nous n'assistons nullement à une démonstration de la virginité de Marie par des arguments d'ordre logique. Le philosophe qui avait présenté les siens selon une démarche empirique ne s'est pas vu présenter des arguments du même ordre. La violence physique est la seule réponse à la parole qui dérange. Il est en effet châtié pour avoir menti. La formule utilisée par Josephé : « *se ele fu virge au concevoir et a l'enfanter, qu'ele ne te lest plus parler encontre lui que parlé i as.* » renvoie au système judiciaire de l'Ordalie. On se remet au jugement de Dieu, le seul apte à se prononcer sur la culpabilité ou l'innocence du personnage. Face à l'absence de preuve, la raison et la parole échouent et la foi doit prendre le relais. A défaut, la violence du châtiment sera la meilleure preuve du mensonge que le personnage a proféré.

Maintenant qe il ot ceste proiere faite, cil qui estoit apelez Lucans comença a braire et a muire ausint come uns toreaus et a faire la plus fort fin del siecle : et prist sa langue a ses dous meins, si la comença a depecier a ses ongles et a esrachier hors de sa boche et , qant il ot une piece faite si fort fin, si chaï morz a la terre, si que onques puis n'ot pooir de traire a lui ne pié ne main ne nul membre de lui. (ESG§685)

Le châtiment de Lucan ne se fait pas attendre, il s'arrache la langue et se transforme en une bête furieuse pour avoir osé proférer des « *mençonges* » au sujet de la Vierge Marie . Il s'agit d'une justice immédiate et expéditive qui n'attend pas la mort du personnage pour torturer son âme en Enfer. L'intervention divine utilise donc la punition pour pousser les autres à se convertir. C'est ainsi qu'à l'instar des constructeurs de la tour de Babel qui ont vu leur langue se brouiller comme conséquence de leurs péchés, les païens de *l'Estoire* sont punis par où ils ont péché.

Tantost ke Joseph eut che dit, si perdi chil la parole et, quant il vaut parler, si senti devant sa bouche une main qui li lioit la langue, mais il ne le pooit veoir. Et il se drecha pour plus efforchier de parler, mais, si tost com il fu levés, si ne vit nule goutte des iex et, quant il senti chou, si commencha si durement a muïr que on l'ooit tout clerement d'aussi loing com on porroit traire une saiete et si est avis a tous chiaus qui l'ooient ke che fust uns toriaus. (ESG§146)

Si la punition de la langue est différente d'un personnage à l'autre, puisque, dans cet extrait, le clerc païen a la langue liée par une force extérieure tandis que Lucan se l'arrache lui-même, toujours est-il que l'analogie avec le taureau est la même. La déshumanisation des deux païens se manifeste par leur perte du pouvoir de parler à travers la mutilation de la langue. Leur ôter le verbe matérialise leur refus de reconnaître le Verbe qui s'est fait homme. La parole fallacieuse a pour châtiment sa négation par sa transformation en un mugissement animal. Le païen ne fait que subir la justice divine d'un Dieu vengeur qui ne souffre aucune forme d'opposition : « *li Diex des crestiens, contre qui il avoit parlé ; ichil li avoit tolu et parole et veüe, car ch'estoit li Diex de qui la parole ne seroit ja fausee par nului : ensi com il commandoit, couvenoit toutes choses a estre* » (ESG§147).

Dès lors, Lucan fait figure d'exemple à ne pas suivre pour ne pas être damné. Le personnage a donc été châtié par là où il a péché. Ainsi, il perd sa langue, organe de sa parole blasphématoire. Le blasphème vient du grec *blasphemia* et signifie selon l'une de ses acceptations « médire de quelqu'un, tenir de mauvais propos ».<sup>1</sup>

Les blasphémateurs qui avaient recueilli les foudres de l'Inquisition étaient ceux qui injuriaient la Vierge Marie ou Dieu et qui par conséquent s'en prenaient au dogme. Ce blasphème était au départ un péché qui va se transformer en un crime sur lequel plusieurs ordonnances à partir de 1179 ont légiféré. Au départ, les punitions étaient plus pécuniaires que physiques, mais l'ordonnance de 1272 propose de transformer les amendes en punitions

---

<sup>1</sup> Voir article *Blasphème* dans *Le Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1924, qui divise le blasphème en quatre espèces

1° Le blasphème des apostats et des lapsi

2° Le blasphème des hérétiques

3° Le blasphème des chrétiens

4° Le blasphème contre le Saint Esprit

Voir aussi J. Hoareau-Dodinau, *Dieu et le Roi, la répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Age*, Limoges, PULIM, 2002

corporelles selon la gravité du cas. Pour une première infraction, les coupables s'exposaient au pilori ou à la prison, mais à partir de 1330, s'ils récidivaient, ils devaient être puni par là où ils avaient péchés : la mutilation de la bouche et de la langue. L'ordonnance de 1348 annonçait pour les récidivistes :

- « 1) pilori un jour de marché solennel  
+ lèvre supérieure fendue
- 2) lèvre inférieure fendue
- 3) toute la baslèvre fendue
- 4) mutilation de la langue »<sup>1</sup>

La sanction pénale prévue par les ordonnances concernant les peines physiques a fortement inspiré la littérature édifiante. Nous retrouvons plusieurs occurrences de ce type de châtiments dans les *exempla*. Nous pouvons citer *l'exemplum* du marchand de viande qui vivait en Aquitaine et qui avait pour habitude de blasphémer. Il est tué lors d'une altercation et une fois mort, sa langue se mit à s'allonger démesurément et est dévorée par des chiens<sup>2</sup>. Un autre *exemplum* raconte l'histoire d'un clerc orgueilleux et blasphémateur, tué par la foudre qui lui est entrée par la bouche alors qu'il se vantait pendant la messe<sup>3</sup>.

Le blasphème, comme nous le voyons à travers les textes, est donc une parole impie qui doit être réprimée. Dans le cas de *l'Estoire*, le fait que Lucan fasse partie du camp adverse investit sa parole d'une dimension interdite. Sa parole concurrente dérange et par conséquent, il faudra la taire en alléguant qu'il ment, voire qu'il blasphème. Cependant, à cette parole sacrilège ne répond pas un argument de même type, mais un argument d'autorité qui clôt le débat en éliminant l'adversaire.

L'anathème divin se manifeste ainsi par la dépossession de l'homme de son aptitude à communiquer à travers une langue pervertie par le mensonge. Réduire au silence les ennemis ne concerne pas seulement les païens. *L'Estoire* ira plus loin en mettant en scène un diable qui se refuse à parler sans l'autorisation de Josephé.

Mais onques tant ne seurent demander a chele ymage ke il onques en

---

<sup>1</sup>Voir le tableau en Annexe 2 *Sanctions prévues contre le blasphème par la législation royale*, J.Hoareau Dodineau, op.cit. pp. 285 -289

<sup>2</sup> *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, ed. O. Legendre, Turnhout, Brepols, 2005 pp. 376-377 Cité dans la base de donnée du Gahom <http://gahom.ehess.fr>

<sup>3</sup>Filippo da Ferrara, *Liber de introductione loquendi* [ed. S. Vecchio, 1998], 384. Cité dans la base de données du Gahom <http://gahom.ehess.fr>

peüssent parole traire. Et li rois vint avant, si li demanda que il desist a quel fin il venroit de cheste guerre, mais il n'en peut onques avoir respons ne ke li autre. Et un dyables qui estoit en l'ymage Martis, ke il claiment le dieu de bataille, commencha a crier : « Foles gens, ke alés vous atendant ? Il a en vostre compaignie un crestien qui a si loié Appolin par le conjurement de Jhesucrist, son Dieu, que il n'a nul pooir de vous respondre, ne ja nus diex, en lieu ou il soit, n'osera doner respons ne ne porra, puis ke il l'ara conjuré. » (ESG§149-150)

La mise en scène du diable dans ce passage jouit d'un statut particulier puisque comme nous l'avons analysé précédemment, les suppôts diaboliques manifestent une éloquence rare qui leur permet de séduire les personnages mis à l'épreuve. Ce passage, qui clame la supériorité linguistique et religieuse des chrétiens pour connaître l'avenir, met en scène un affrontement très théâtralisé qui s'adresse à la piété populaire par sa simplicité et sa spectacularité et ce, à travers le jeu de dialogue entre la statue de Mars et Josephé que l'on retrouve dans la tradition hagiographique et les miracles. Dans le *Jeu de Saint Nicolas* de Jean Bodel par exemple, la statue de Saint Nicolas s'en prend aux larrons pour les pousser à remettre le trésor volé du roi. Suite à ce miracle, les païens se convertissent. L'affrontement annonce dès l'abord la victoire éclatante des chrétiens, et ce, sans aucun combat préalable entre les deux instances du Bien et du Mal comme cela se manifeste dans l'alternance des visites rendues aux personnages sur les îles. Le châtiment du clerc et la destruction des idoles concourent ainsi à un souci d'édification qui était manifeste dans le *Jeu de Saint Nicolas*. Le diable poussé par Josephé à sortir de la statue de Mars s'empare d'un aigle d'or posé sur l'autel pour briser l'ymage. Mais personne ne semble l'apercevoir portant l'aigle : « *De cheste chose furent les gens mout espoenté qui estoient el temple, car il veoient les mervelles que chele aigle faisoit, mais il ne pooient veoir chelui qui la tenoit. Et ch'estoit la chose pour quoi il estoient plus espoenté et plus esbahi* » (ESG§150).

Au-delà d'une parole trop savante qui s'adresse aux clercs, Josephé s'adresse à un large public pour qui le désir de voir conditionne l'acte de croire. L'exemplarité espérée par le châtiment des adversaires des chrétiens parvient ainsi à ébranler le public. Le duc Gaanor épouvanté face au châtiment de Lucan promet ainsi d'adhérer à la religion chrétienne si Josephé parvient à lui expliquer le dogme de la virginité de Marie.

« Mestre de Sainte Yglise, tu m'as si espoenté de ta parole que je ne sai que je die de moi meesmes, fors tant que, se tu me voloies mostrer apertement coment cele virge pot concevoir et enfanter virge devant et virge après, il

n'est riens que je feïsse par ton conseil. » (*ESG* §686)

Le duc Gaanor est en pleine incertitude. Ce sentiment montre que ses anciennes convictions sont ébranlées et sa remise en question rappelle celle du roi Label juste avant sa conversion au christianisme. La parole prédicative fait vaciller l'univers des futurs convertis. Cependant cet univers chancelant n'est qu'une transition vers le nouvel espace sacré caractérisé par la fermeté de la foi.

L'hésitation de Gaanor tient au fait que d'une part il partageait les mêmes convictions que Lucan et que d'autre part Josephé lui a offert une preuve matérielle indubitable de la fausseté du préjugé païen. Cependant, pour le convaincre, Josephé n'utilisera pas de la parole comme à son habitude mais se basera plutôt sur une explication d'une vision que Gaanor avait eue jeune et qu'il n'a jamais su décrypter. Il apparaît encore une fois qu'après la démonstration de force, il y a retour à la parole puisque pour répondre à la demande de Gaanor, Josephé explicite un rêve ancien.

Cette vision concerne une rose qui grandissait dans le jardin sans jamais éclore. Sa glose se base donc sur une analogie entre ce bouton de rose et la virginité de Marie. Il s'agit d'une glose et non d'un argument rationnel qui trouve des correspondances avec la parole parabolique de Jésus.

« Einsi come ge t'ai devisé porta la beneüre Pucelle le fill Deu cele qui fu apelee Virge Marie, car ele fu virge devant et après, et fu jointe et close, ausi come la rose estoit, la ou il covient que totes autres femes soient ouvertes» (*ESG* § 696)

Nous retrouvons fréquemment ce type de rapprochement dans les explications qui sont faites des songes et de la symbolique des différents motifs qui y sont agencés afin d'en fixer le sens. Le rapprochement entre une vision ou une aventure et un sens spirituel est sans doute une réminiscence de ce processus assez fréquent dans la *Queste* comme nous en avons fait l'analyse précédemment. L'inscription des aventures arthuriennes dans une nouvelle ère mystique, dote les faits les plus banals de *senefiances* qui concourent au vaste projet d'ensemble de la quête. La glose dans *l'Estoire* n'est par contre pas aussi systématique, mais elle voit dans la figure du roi Label son plus grand accomplissement dans la mesure où il aura droit à l'explication de quatre songes et d'une vision, et qu'en plus la réalisation de la prophétie transmise par Céridoine se déroule dans l'espace intradiégétique du roman: Label mourra au sein des aventures de *l'Estoire*.

Les personnages sont ainsi friands de tout connaître. Dès lors, leur quête est une quête de savoir et de vérité ; le christianisme offre les clés de la nouvelle compréhension du monde terrestre et céleste en apportant des réponses ontologiques et eschatologiques à l'homme.

« Certes, fait li dux, vos m'en avez tant dit que je voi apertement que cist clerc, qui sunt mestre de nostre loi et que nos apelons philosophe, sunt ci asemblé por vérité desconfire et por metre avant fauseté et desloiauté. Si m'avez mise si grant joie el cuer de ce que vos m'avez fet conoistre ce que je desirroie tant a savoir que je ne le porroie pas dire » (ESG §697)

La capitulation des doctes païens correspond au moment ultime de l'aventure prédicative : la raison capitule devant la foi. Le duc acquis à la cause chrétienne en devient le meilleur porte-parole, puisque ses sujets qui ont foi en ses dires, auront par conséquent foi en Dieu. Ils ne remettent en aucun cas en doute le témoignage qui émane de leur souverain. En tant qu'instance supérieure, il devient le garant d'un argument d'autorité.

Ainsi, Gaanor réaffirme le dogme de la virginité de Marie et les sages païens lui répondent :

« Sire, font il, nos ne l'oserions pas desdire : ce maiesmement que vos le veïstes si apertement nos maine a ceste chose de la certefiance et nos efforce qe nos le creons bien. Si nos a vostre parole et la soe tornez noz cuers a ce que nos ne baons mes a estre sogiet a la loi paiene mais a la crestiene. Or poez de nos faire ce qu'il vos plaira, que por mort ne por vie, n'aorerons nos jamés fors un seu Deu, celui meesmes que l'en apele Jesucrist.(ESG §697)

Dès lors, le problème qui se pose lors des scènes de conversions est celui de prouver que la religion chrétienne est la seule authentique. Il s'agit d'observer des faits, de présenter une hypothèse, puis de la vérifier par l'expérimentation (la réalisation du miracle). Le passage du polythéisme au monothéisme ne se fait qu'après la démonstration. Cette démarche empirique de l'accès à la connaissance religieuse commence par les sens (la vision) pour aboutir à une découverte épistémologique de la connaissance de Dieu. Chez le sarrasin, affirmer l'existence de Dieu se fait d'abord par la constatation de sa puissance et ce n'est qu'après le miracle que la parole peut enfin être écoutée.

La science matérielle des sages païens est une thématique omniprésente dans *l'Estoire*. La rencontre entre Joseph et Agron le sarrasin dans la forêt de Brocéliande (§782) oppose la science inutile des païens et celle, divine, de Joseph qui parvient à guérir la plaie de Mategrant. L'aveu d'Hippocrate de la supériorité de Jésus Christ avec qui il veut se mesurer



met aussi en évidence la supériorité chrétienne (§565). Nous serions tentés de voir dans cette opposition entre sciences terrienne et connaissances spirituelles, l'un des arguments les plus utilisés pour mettre à jour l'imposture des païens dont le savoir est de bien peu d'utilité quand il s'agit de guérir les plaies que Dieu a provoquées. De ce fait Josephé annonce le pouvoir que Dieu a de rendre aveugles et muets les beaux parleurs et en contrepartie de rendre la vue aux aveugles et la parole aux muets s'il le décide.

### **Conclusion**

La vision est la condition d'accès direct à la vérité, ce qui remet en cause tout le processus de prédication discursive dans le texte, d'autant plus que l'argumentation, qui préfigure souvent la première tentative avortée de conversion, ne va que dans un seul sens puisqu'il n'est jamais question de l'argumentation des païens. Ceux-ci se contentent en effet de reprendre les arguments des chrétiens et d'essayer de les réfuter. Même si ces excursus théologiques témoignent de la connaissance du clerc en la matière, toujours est-il que cette connaissance reste limitée à la seule religion chrétienne, ce qui fausse la valeur scientifique et équitable d'un débat qui n'a réellement jamais lieu.

Comme nous l'avons souligné plus haut, la conversion tourne souvent autour de l'esthétique du dévoilement de l'obscur et de la tension entre dicible et visible. Cependant, cette esthétique du dévoilement est très souvent tributaire d'un cadre bien déterminé : livrer une vision puis l'explicitier par une parole. D'un autre côté, le mécréant doit douter de sa foi pour pouvoir accepter la nouvelle. De ce fait, le rôle du prédicateur consiste bien souvent à montrer les limites de son adversaire afin de l'ébranler dans ses certitudes et afin que sa soif de savoir ne trouve de répondant que dans le christianisme. L'impuissance des savants païens à gloser conforte donc le personnage dubitatif dans son refus du passé.

D'un point de vue structurel, le dialogue qui se déroule entre les protagonistes joue sur les questions/ réponses et instaure un rapport hiérarchique d'un accès au savoir corollaire à la religion. Du côté du sarrasin se situe donc l'inquiétude, le doute, l'ignorance, le vide que devra combler le chrétien mire. Cependant, malgré cette énergie verbale, la conversion ne se

fait que rarement à l'issue d'une démarche persuasive discursive préalable. Bien au contraire, la preuve physique sert de catalyseur à la reconnaissance du Dieu chrétien et utilise la parole explicative *a posteriori* de la vision.

Ainsi, une seule parole est tolérée et une seule pensée est possible. Si les personnages renouent avec les apôtres grâce au don de langues, ce n'est sûrement pas pour accepter la différence des autres peuples qu'ils tentent d'assimiler. Le don des langues même s'il préfigure une nouvelle alliance et un nouveau départ ne signe pas pour autant la victoire de la parole chrétienne. Comme nous le constatons, l'argumentation rationnelle est de bien peu d'utilité puisque d'un côté, les opposants sont châtiés et de l'autre, ceux qui se convertissent ne le font pas grâce à la parole mais grâce au miracle ou à la menace (§146). Encore une fois, *l'Estoire* met en scène une communication sous l'égide de Babel dont pas même les élus n'arrivent à conjurer la malédiction.

## 2. Les langues et la quête des origines

---

### 2.1- *Langues sacrées et langues profanes*

---

La mise en scène de Dieu en dehors des Écritures pose d'emblée la question de savoir quelle langue est utilisée dans cette situation de communication assez particulière. Comment faire de Dieu un personnage énonciateur dans la fiction profane sans risquer la profanation ? Cette question de la nature du langage proférée par Dieu quand il s'adresse aux humains a depuis toujours passionné les théologiens. Si certains adoptent la voie symbolique pour expliquer cette situation de communication, d'autres, au contraire, parlent d'une langue originelle qui aurait été perdue lors de l'épisode de la confusion des langues, et qui serait pour certains l'hébreu, pour d'autres le chaldéen.

Le prologue de *l'Estoire* met en scène un dialogue qui se déroule entre le narrateur et la voix divine. Dans le prologue, la prétention à l'universalité que l'on retrouve dans cette scène signale la supériorité de la langue du cœur sur la langue mortelle :

« Après me dist : « Pues tu encore cunnoistre ne apierchevoir ki je sui ? » Et je dis : « Sire, li oel sont mortel, si n'ont pas pooir d'esgarder entierement la clarté de toutes les clartés, ne la bouche ne puet encore avoir la forche de dire chou dont toutes les pekeresses langues serroient encombrees. »  
(ESG§5)

Le narrateur annonce l'impuissance des sens mortels à percevoir et à rendre compte de la grandeur de Dieu. Cette image usitée du topos de l'ineffable, aussi bien dans la Bible que dans la littérature médiévale et antique, annonce que ce n'est pas l'esprit qui est impuissant mais la bouche qui n'a pas assez de force pour s'exprimer<sup>1</sup>. Ce qui était un artifice rhétorique scriptural pour exprimer la grandeur d'un objet ineffable, devient une insuffisance réelle

---

<sup>1</sup>Le texte de Saint Paul va plus loin puisque ni l'esprit ne peut penser ni la bouche ne peut le dire

cautionnée par le contexte religieux dans lequel elle s'inscrit. En effet, l'incapacité de la langue, pécheresse qui plus est, à signifier l'absolu s'inscrit dans l'opposition récurrente entre une langue mortelle, imparfaite depuis la malédiction babélique, et une langue du cœur. Transmettre la vision de Dieu par une langue *pécheresse* ne tient pas seulement du souci rhétorique mais signifie véritablement un acte blasphématoire qui aurait pour conséquence le déchaînement des éléments naturels, comme Dieu lui-même l'annonce dans ce qui suit (ESG§6).

De plus, la polysémie du mot langue, employé dans ce passage, prête à confusion, puisque l'on pourrait se demander si « langue » désigne ici l'organe de la parole au même titre que bouche, ou si elle désigne le langage humain. La langue pécheresse serait celle-là même par laquelle a péché Eve ou celle du pécheur post-babélique ? Nous retrouvons dans la Bible plusieurs occurrences du mot langue dans deux acceptions différentes :

- La langue comme organe de parole: « *Il le prit à part loin de la foule, lui mit les doigts dans les oreilles, et lui toucha la langue avec sa propre salive* » (Marc7, 33). *Des langues, semblables à des langues de feu, leur apparurent, séparées les unes des autres, et se posèrent sur chacun d'eux* » (Actes des Apôtres 2,3). Il s'agit de flammes en forme de langues qui symbolisent le don que vont recevoir les apôtres

-La langue comme don : parler en langues : « *Et ils furent tous remplis du Saint Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer* » (Actes des apôtres 2,4). « *A un autre, le don d'opérer des miracles; à un autre, la prophétie; à un autre, le discernement des esprits; à un autre, la diversité des langues; à un autre, l'interprétation des langues* » (Epîtres aux 1Corinthiens12, 10). Langue a ici le sens de langage tandis que dans le cas précédent cela renvoie au mode de communication d'un peuple par opposition à d'autres peuples.

La polysémie du mot langue est d'autant plus intéressante qu'avant de lui confier le livret, Dieu exhale sur le visage du narrateur un souffle polyglossique renouant avec les Actes des Apôtres mais uniquement en apparence:

Et il s'abaissa vers moi, si me souffla enmi le vis. Et lors me fu avis que j'oi les iex a cent doubles plus clers ke onques mais n'avoie eüs et ke je sentoie dedens ma bouche une grant merveille de langues, et il me redist : « Pues tu encore counoistre qui je sui ? » Et quant je ovri la bouche pour respondre, si

vi que uns brandons me saloit hors du cors autresteus com de fu ardant, si en euch si grant paour, quant je vi ke onkes n'oi pooir de dire mot. » (ESG §5)

Ce passage est une duplication inversée des Actes. Le brandon de feu qui lui sort de la bouche dont il avait précédemment affirmé l'impuissance, prend la place d'une parole humaine qui peine à sortir. Ce brandon est ainsi la forme que prend la langue de cœur, seule apte à s'exprimer dans cette situation mystique. Cependant, cette langue du cœur, qui tente de guérir la blessure babélique, ne fait que la raviver, puisque le narrateur, bien qu'il ait la connaissance de toutes les langues, ne peut parler en mots humains. Il semblerait qu'il ait reçu le don du *parler en langues*, la glossolalie telle que l'annonce Saint Paul dans *l'Épître aux Corinthiens* I, 14. Saint Paul distingue, en effet, le parler en langue qui s'adresse à Dieu, de la prophétie qui s'adresse aux hommes. En ce sens, la valeur édifiante de la révélation est plus importante à ses yeux que le parler en langue essentiellement mystique: « *Je désire que vous parliez tous en langues, mais encore plus que vous prophétisiez; car celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète ce qu'il dit, pour que l'Eglise en reçoive de l'édification* » (*Épître aux Corinthiens* I, 14.5). Le souci d'efficacité détermine ainsi cette préférence. Umberto Eco, pour sa part, distingue la glossolalie de la xénoglossie:

Quand on lit Saint Paul (1 Corinthiens, 14) l'on peut supposer qu'il s'agit de la glossolalie (et donc du don de s'exprimer dans une langue extatique, que tout le monde comprenait comme s'il s'était agi de sa propre langue). Mais si on lit les Actes des Apôtres 2, il est dit qu'à la Pentecôte vint du ciel un grondement, et que sur chacun d'eux se posèrent des langues de feu, ils commencèrent à parler en d'autres langues – et ils auraient donc reçu le don, sinon de la xénoglossie (c'est-à-dire du polyglottisme), au moins d'un service mystique de traduction simultanée. Nous ne sommes pas en train de plaisanter : la différence n'est pas des moindres. Dans le premier cas, la possibilité de parler la langue sainte d'avant la Tour de Babel aurait été rendue aux Apôtres. Dans le second cas, il leur aurait été accordé la grâce de retrouver en Babel non pas le signe d'une défaite et d'une blessure à guérir à tout prix, mais la clé d'une nouvelle alliance et d'une nouvelle concorde<sup>1</sup>.

Si les apôtres se retrouvent au milieu d'une foule qui entend « *parler dans sa propre langue* » (Actes 2,6) le narrateur de *l'Estoire*, quant à lui, se retrouve seul. Cette glossolalie, si elle ne

---

<sup>1</sup>U. Eco, *A la recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994 pp.395-396

lui sert pas à l'oral, porte toutefois une forte charge symbolique, celle de placer le personnage au même rang que les apôtres, et de conférer à son texte une légitimité et une capacité linguistique qui lui permettra de traduire fidèlement le texte écrit de la langue du cœur en langue mortelle. Un autre passage met en évidence la manifestation du Saint Esprit sur l'assemblée des chrétiens à travers la réécriture inverse des *Actes des Apôtres* :

Quant la terre eut trambé desous les crestiens qui el palais estoient a orisons, ensi com vous avés oï, si descendi li Sains Esperis tantost laiens, et vint en samblanche d'espart uns rais de fu par devant chascun d'aus ; et li uns regardoit l'autre a grant merveille, si veoit li uns que li rais du fu entroit a l'autre dedens la bouche. Ne ne disoient mot nus d'aus, anchois quidoient estre tout enfantosmé pour le fu qu'il veoient qui lor entroit es cors. Ensi furent une grant pieche ke onques nus d'aus ne dist mot de la bouche, tant durement estoient esbahi, tant qu'il vint par laiens autresi comme uns soufflemens de vent douch et souef qui rendoit si grant odour ke il lor fu avis que il fuissent entre toutes les boines espisces du monde. (ESG §106)

Or, si l'on compare ce passage à celui du prologue, nous constatons que ce qui était des paroles dans les Actes se transforme en feu dans ces deux scènes. Danièle James Raoul rapporte au sujet de ces deux passages que :

La référence biblique semble jouer a contrario, mais en fait le don des langues va suivre le silence premier, dès lors que le récit commencera à se dérouler. En outre, la confrontation de ce passage avec d'autres qui suivront un peu plus loin dans le récit où l'on voit un brandon de feu entrer dans la bouche de celui qui est rempli de l'esprit saint ne laisse aucun doute sur le fait que le narrateur, comme Joseph et ses fidèles compagnons, appartiennent au même clan, celui des apôtres, celui des élus de Dieu, de ceux qui sont momentanément amuïs par la pénétration de l'Esprit Saint.<sup>1</sup>

Il est évident dans ce deuxième extrait que le peuple de Joseph ne reçoit pas le don des langues puisqu'il ne peut parler. Dans ces deux passages, il s'avère que c'est l'étonnement, « *l'esbahissement* » suscité par ce miracle qui provoque le mutisme. La théophanie déclenche chez eux l'impression d'être « *enfantosmés* ». Or ce feu qui s'empare d'eux signe une alliance et une purification qui accompagne le baptême (Matthieu 3,11 ; Luc 3,16 : « *Lui, il vous baptisera du Saint Esprit et de feu* ») ou annonce une régénération qui suit les grands mythes de cataclysmes bibliques (Psaume 18, Deutéronome (32,22), Sophonie (1,18 ; 3,8)). Parce que Dieu ne s'adresse à son peuple que par la médiation de ses élus ou par le truchement

---

<sup>1</sup>D. James-Raoul, *La parole empêchée*, op.cit. p.171

symbolique du songe, il est nécessaire de préparer les chrétiens à recevoir la parole divine. Les brandons de feu n'annoncent pas la *xénoglossie* mais ils permettent de recevoir la *théoglossie*. L'assemblée est ainsi purifiée par le feu, elle est enfin prête à recevoir la parole de Dieu sans aucun intermédiaire. Il en va de même dans le prologue, où l'amuïssement cède la place à la parole de Dieu. Au moment où le narrateur a « *les iex a cent doubles plus clers* » et qu'il tente de traduire en mots la connaissance qu'il a enfin de Dieu, la parole fait défaut, laissant le lecteur sur sa faim. Ce feu qui sort de la bouche du narrateur pour annoncer Dieu n'est pas sans rappeler le buisson ardent par lequel Dieu est apparu à Moïse. Cette théophanie prend corps dans la bouche, sous forme de brandon au lieu de laisser passer des mots : le *brandons de fu ardant* c'est la parole qui aurait dû décrire Dieu, le Verbe qui se fait Feu. La pérégrination suprême s'arrête sur une faille. Le verbe de Dieu, sous forme de feu, permet de préserver le mystère de cette rencontre ineffable. La faillite de la parole, « qui participe d'une forme d'effroi sacré <sup>1</sup> », annonce ainsi le silence ultime qui accompagnera Galaad dans sa vision du Graal : « *Or voi je tot apertement ce que langue ne porroit descovrir ne cuer penser* » (QSG§631).

Au commencement du texte, éclate un silence, qui malgré l'aventure d'une parole laborieuse, demeurera silence. Selon M. Szkilnik : « l'aventure était un test d'élection pour le chevalier, le silence, à la fin du roman, est un test d'élection pour le lecteur ainsi d'ailleurs que le signe du passage dans un autre monde où la parole humaine n'a pas cours <sup>2</sup> ». En effet, la seule parole possible est donc celle profane de l'aventure terrestre, telle que l'a rapportée Bohort à la cour du roi Arthur et telle que le narrateur nous la raconte dans *l'Estoire del Saint Graal*.

La parole divine, mise en scène dans le texte, est une sorte de discours mimétique qui récite les Ecritures au présent <sup>3</sup>. La parole sacrée est redonnée à celui qui l'a créée, comme si le fait d'attribuer à Dieu une parole autre que celle cautionnée par *l'auctoritas* biblique, était un acte sacrilège qui risquerait de donner trop d'importance à la littérature profane. La discussion est maniée avec beaucoup de prudence, évitant toute dérive blasphématoire ; et le texte utilise une matière évangélique préexistante pour rendre compte de la rencontre entre Dieu et le narrateur :

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès, « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » op.cit. p.472

<sup>2</sup> M. Szkilnik, *Arturus Rex*, op.cit. p.299

<sup>3</sup> Voir troisième partie, chapitre IV : *Le discours des auctoritates*.



« Je sui chil Maistres a qui Nichodemus dist : Maistre, nous savons ke vous estes venus de Dieu » ; je sui chil de qui l'Ecriture dist : « Toute sapiense vient de Dieu, Nostre Seigneur, et si est avoec lui et tous jours i a esté de devant tous les eages » (ESG§5)

En ce sens, si Dieu est un personnage acteur dans *l'Estoire*, ses interventions ne s'inscrivent que dans la réitération des actes et des paroles sacrées, c'est pourquoi, le récit est truffé de résonances évangéliques. Le passage que nous venons de citer fait référence à l'Evangile de Jean (3, 2) : « *Rabbi, nous savons que tu es un docteur venu de Dieu; car personne ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui.* » Invoquer ces autorités, reprendre exactement les mêmes expressions, tend à prouver que le narrateur n'a rien inventé, puisque tout a déjà été dit. Mesurer la distance qui sépare la parole sacrée de la parole profane, permet de mettre en évidence que le texte ne tente pas de se libérer de ses sources en trahissant ses origines.

Le souci de rappeler ses sources se situe à la genèse même du texte, puisque *l'Estoire del Saint Graal* ne serait que la transcription, en langue mortelle, d'un texte écrit par la main même de Dieu, ce qui confère à l'écriture une supériorité par rapport à la parole. M. de Combarieu observe que toutes les inscriptions disent toujours la vérité<sup>1</sup>. R. Hartman, quant à lui, parle du « prestige de la parole écrite » : « la mise en écriture d'un fait constitue une garantie de véracité »<sup>2</sup>.

Dans *l'ESG*, ce que Dieu offre en premier aux hommes, c'est bien un texte et non pas une parole orale. En effet, c'est l'écriture qui met en scène les paroles proférées par les personnages qui, à leur tour, mettent en parole les Ecritures comme nous venons de l'analyser concernant la parole divine. Dieu ordonne ainsi au narrateur de recopier en langue mortelle ce qui était écrit dans le livret à destination des êtres humains:

« Au premier jour ouvraule de la semaine qui enterra demain te convenra commenchier a escrire en autre lieu le livret que je te baillai, si ke tu l'aies escrit ains l'Ascention, car il n'iert ja veüs en terre, puis ke l'eure venra que je montai el chiel, anchois s'en montera el chiel a chel'eure meïsme. Et toutes les coses qui te converront a l'escrire troveras en l'aumaire qui est el mur derrier ton autel ; et ne t'esmaie pas de che ke tu ne fesis onques tel mestier, car nule oevre ne puet estre maufaite qui par moi soit commenchie. » (ESG§30)

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès, « La fée et les sortilèges » in *D'aventures en aventure*, op.cit.p.527

<sup>2</sup> R. Hartman, *La quête et la croisade*, op.cit. pp. 121-122

Le narrateur joue de ce fait la fonction d'intermédiaire. Ce qu'il va tenter de nous transmettre est une traduction en langue profane des images de la peur et des merveilles telles qu'il les a lues dans le livret. Par conséquent, la révélation doit se lire et se voir. Mais se lire en quelle langue ? Le prologue rappelle *le Livre des Jubilés*, récit apocryphe d'un juif palestinien qui remonterait au milieu du 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus Christ. Ce texte qui représente la révélation secrète transmise par l'Ange de la Face à Moïse sur le mont Sinaï, met en scène l'Ange à qui Dieu ordonne d'écrire :

« Et Moi, je vais écrire. Et toi écris pour toi tout ce récit que je te fais connaître sur cette montagne l'histoire du commencement et celle d'après, ce qui adviendra dans toute la répartition légale et certifiée du temps, dans les semaines des jubilés, jusque dans l'éternité, jusqu'à ce que je descende habiter avec eux pour toute l'éternité. » Il dit à un Ange de la Face : « Ecris pour Moïse ce qui arrivera depuis le commencement de la création jusqu'au jour où mon sanctuaire sera bâti au milieu d'eux pour toute l'éternité. »<sup>1</sup>

Or *Le Livre des Jubilés* considère l'hébreu comme la langue originelle, la protolangue dans laquelle Moïse reçoit la révélation. L'Ange de la Face rapporte ainsi :

« Le Seigneur Dieu me dit : « Ouvre-lui la bouche et les oreilles, afin qu'il entende et parle le langage qui lui est révélé. » Il avait, en effet, cessé d'être parlé par tous les humains à partir du jour où s'était écroulée la tour de Babel. Je lui ouvris la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui en hébreu. Il les copia et commença dès lors à les étudier. Je lui fis connaître moi-même tout ce qu'il ignorait. Il étudia les livres pendant les six mois d'hiver.<sup>2</sup> »

Le parallélisme entre Moïse et le narrateur concernant leur rôle de scribe-intermédiaire est assez manifeste. Si le *Livre des Jubilés* rattache la langue originelle à la langue hébraïque, *l'Estoire del saint Graal* opte quant à elle pour la forme d'une communication plus spirituelle, sans intermédiaire, annonçant ainsi que la langue parfaite n'est pas une langue parlée mais pensée. C'est ainsi que Dieu qui pose sur le narrateur le sceau de l'élection, lui permet d'accéder au privilège suprême, celui de lire ses secrets et de pouvoir les révéler par écrit, à condition de parler la langue du cœur. La création est donc l'œuvre d'une Parole qui ordonne (li *ordenerres de toute chose*( ESG§64)) tout être vivant selon son espèce. Le schème biblique

---

<sup>1</sup>Le livre des jubilés, *Ecrits intertestamentaires* édition publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1987, I-26-27 p.639

<sup>2</sup> *Ibid.* p.692 XII-25

de la Parole origine de la création est mis en scène dans ce protorécit<sup>1</sup> où l'injonction est à l'origine de la création de l'œuvre littéraire. M. Stanesco constate que : « la divinité est impérative, elle s'exprime uniquement par un discours de type autoritaire.<sup>2</sup> ». C'est elle en effet qui assigne au saint une fonction littéraire. Le narrateur anonyme fait la jonction entre le livret qui appartient au monde divin et dont la parole est sanctifiée, et la copie réalisée par le narrateur, qui fait office de parole profane à contenu religieux et qui est accessible à tout le monde. Le texte ne se perd pas en de vaines considérations théosophiques sur une supposée langue originelle ; il ne choisit pas, il élude la question. Le prologue esquivé en choisissant non pas une langue originelle mais une forme parfaite de la langue qui est la langue du cœur, langue universelle. Par cet artifice, le texte permet de dépasser la dimension réaliste du langage humain caractérisé par la pluralité et qui a pour conséquence la transmission ardue des messages.

« Et si i [dans le livret] sont mi secré ke je meïsmes escrits de ma main, ke nus hom ne doit veoir, se il n'est avant espurgiés par confession et jeüne de trois jours en pains et iaue, et après che les doit il en tel maniere dire ke il les die de la langue du cuer, si ke ja chele de la bouche n'i paraut, car il n'i puent estre noumé par nule langue mortel ke tout li quatre element n'en soient commeü, car li chieus en plouvera et fera autres signes, li airs en tourblera, li terre en crolera apiertement et l'iaue en cangera sa couleur : tout chou avenra par la forche des paroles qui en chest livret sont escrites. »  
(ESG§6)

Cette révélation du livret s'accompagne de tout un rituel de purification qui confère à la scène sa sacralité. Cette langue du cœur est liée à la fois au secret et à l'élection. Profaner les paroles du livret par la parole mortelle a pour conséquence le déchaînement de toutes les forces naturelles. Ces phénomènes atmosphériques qui accompagnent la théophanie divine, l'effroi provoqué par la scène, cette « esthétique de l'épouvante » selon l'expression de M.C Bracconi Giordano<sup>3</sup> participe au « style apocalypse »<sup>4</sup>. La fin de l'entrevue avec Dieu se manifeste par un grand fracas : « *si cria une vois autresi com une buisine. Et quant ele ot crié,*

<sup>1</sup> L'expression est d'A. Leupin, *Le Graal et la Littérature*, op.cit.pp.25-26. Le lieu sauvage dans lequel évolue le narrateur est l'espace où il « doute de sa foi. C'est dans ce site que s'ammorce le récit qui conduira à la révélation du livre ; j'appellerai cet espace le *proto-récit*. Il se distingue nettement du prologue par son caractère narratif prononcé ; par ailleurs, il ne peut être confondu avec la narration des aventures du Saint Graal ».

<sup>2</sup> M. Stanesco « La dernière frontière et la fin des temps » op.cit p.475

<sup>3</sup> « Le merveilleux chrétien », in *Furent les merveilles truvees*, op.cit. p 91

<sup>4</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, p.558

*si vint uns si grans escrois de haut ke il me fu avis que tous li firmamens fust keiis et ke la terre fust fondue jusk'en abisme »(ESG§7)* plus loin, quand le narrateur commence à lire les *Merveilles* il est aveuglé par un rayon de feu :

« un rais autresteus comme de fu ardant descendi de viers le chiel et vint tres par devant mes iex autresi bruians comme fondres et mout durement sambloit espars de tounoire, fors tant ke le clartés en dura plus et fu graindres et plus espoentables. Et si descendi par devant moi si soudainement ke tout li oel m'estincelerent en la teste, et me fu avis ke je eüsse la cervelle espandue, si ke je kaï a terre tous pasmés.» (§10)

Umberto Eco remarque à ce sujet :

Un doute subsiste sur le fait de savoir quelle langue Dieu parle à Adam, et une grande partie de la tradition pense à une sorte de langue par illumination intérieure dans laquelle Dieu, comme d'ailleurs en d'autres pages dans la Bible, s'exprime à travers des phénomènes atmosphériques, des éclairs et des coups de tonnerre. Mais, s'il faut l'entendre ainsi, c'est là que se dessine la première possibilité d'une langue qui, tout en restant traduisible dans les termes des idiomes connus, est cependant comprise par celui qui l'a ouïe à l'aide d'un don ou d'un état de grâce particulier<sup>1</sup>.

Il semblerait donc que ce soit la force de Dieu qui s'exprime ainsi, soit pour la manifester en faisant peur, soit pour châtier les pécheurs en poussant ces phénomènes à leur paroxysme destructeur. Dans le texte, ces manifestations ne durent que peu de temps, tout juste celui de signifier au narrateur ce dont Dieu peut être capable quand il veut châtier quelqu'un. Par conséquent, le fait que les quatre éléments ne se soient pas déchaînés suite à la lecture du livret, est la preuve que le narrateur est digne de la tâche que Dieu lui a conférée. Cette épreuve montre que la parole humaine est une parole suspecte qui s'inscrit dans le péché. A l'opposé, la langue du cœur est une parole qui apaise, puisque c'est celle qui met en confiance et qui permet de déchiffrer les secrets qui « *n'i puent estre noumé par nule langue mortel* » et qui sont transmis par le livret. Autrement dit, la perception des secrets passe par la vision qui ne peut être déchiffrée que par le cœur et ne passe pas par le canal oral de la parole. Ainsi, *Tout en Tout* s'adressant à Mordrain sur l'île lui explique que :

« Li cuers est esperiteus, si doit as esperiteus choses entendre. ( ...) li cuers n'est nule autre chose ke la conssanche de bien et de mal ; et pour chou ke il est conssans et de l'un et de l'autre, pour chou doi estre apielés « la veüe de l'ame ». Ensi rent li tres haus Rois la veües du cuer a cheus qui les morteus choses on avulés, quant il voelent requerre sa medechine et son conseil. » (ESG§337)

---

<sup>1</sup> U. Eco *A la recherche de la langue parfaite*, op.cit. pp. 21-22

L'importance de la vision du livret se traduit par l'exclusivité de ceux qui méritent de le voir, ceux à qui est promise « *la joie de l'âme* »<sup>1</sup>. La langue du cœur que le narrateur doit utiliser, n'est donc pas une langue qui sert à communiquer mais seulement une métaphore qui désigne le seul moyen de déchiffrer ce qui est écrit. Le cœur voit et, s'il connaît la langue, lit pour accéder à la connaissance. Par conséquent, l'écriture ne renforce pas la parole, elle la remplace. Cette supériorité de la langue écrite sur l'oral se manifeste par le nombre de langues citées concernant ce qui est écrit et que nous ne retrouvons pas dans les occurrences du langage parlé: le latin, le chaldéen et l'hébreu. Si le latin était encore utilisé par les clercs et les savants à l'époque, la lecture de l'hébreu et surtout du chaldéen<sup>2</sup> était assez rare. Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'araméen survit en tant que langue liturgique au sein de l'église orientale essentiellement. L'occident médiéval a toutefois eu connaissance du Zohar, livre ésotérique écrit en araméen au XIII<sup>e</sup> siècle par un juif espagnol<sup>3</sup>. Quant à l'hébreu, les Pères de l'église – notamment Saint Augustin et Origène – le considéraient comme la protolangue, celle dans laquelle Dieu s'adressait à Adam. Selon Henri de Lubac :

Jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, les entretiens scientifiques ou religieux, entre juifs et chrétiens furent, en bien des régions, pratique habituelle, et le cas n'est pas rare de chrétiens se faisant donner des leçons d'hébreu par un juif. On admire volontiers le zèle des Juifs à étudier les lettres, et d'abord la langue des Ecritures, en vue de leur intelligence, et plusieurs sont stimulés par cet exemple<sup>4</sup>.

Saint Jérôme fut sans doute celui qui, au V<sup>e</sup> siècle, conféra à la langue hébraïque toutes ses lettres de noblesse à travers sa traduction de l'Ancien Testament de l'hébreu en latin. Henri de Lubac souligne au sujet de la langue hébraïque :

Comme elle fut parlée au paradis, elle sera parlée, croit-on communément, dans la Jérusalem céleste (...). Ces deux mots de la liturgie : *Amen* et *Alleluia*, - de même

---

<sup>1</sup> (ESG§6) J. Yacoub, *Les assyro-chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*, Paris, Groupement pour le droit des minorités, 1987 Joseph Yacoub, *Les assyro-chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*, Paris, Groupement pour le droit des minorités, 1987

<sup>2</sup>Selon l'*Encyclopédie* "la langue syriaque, appelée en divers temps, langue chaldéenne ou babylonienne, araméenne, assyrienne, fut encore nommée hébraïque, non qu'on la confondît avec l'ancien hébreu, mais parce qu'elle était devenue la langue vulgaire des Juifs, depuis leur retour de la captivité de Babylone, et qu'elle l'était encore du temps de Jésus - Christ".

<sup>3</sup> J. Yacoub, *Les assyro-chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*, Paris, Groupement pour le droit des minorités, 1987pp.16-17

<sup>4</sup> H. de Lubac, *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'Ecriture*, Tome III Seconde Partie, Paris, CERF, 1993 p.243

que le mot *Hosanna*- mots chargés de mystère, mots que les traducteurs de la sainte Ecriture, « propter mysterium », ou « propter sanctiorem auctoritatem », n'ont osé rendre ni en grec ni en latin, font partie du chant des anges : or ce sont des mots hébreux. Les anges eux-mêmes parlent donc cette langue plus qu'humaine, dont chaque lettre au surplus, renferme des mystères tels que n'en renferment pas les autres alphabets<sup>1</sup>.

Il apparaît ainsi, que la langue chaldéenne et la langue hébraïque sont toutes deux des langues sacrées qui rappellent, plus que jamais, l'Orient biblique des origines. A cet égard, dans *l'Estoire del Saint Graal*, les personnages arrivent facilement à déchiffrer les inscriptions que l'on retrouve sur la nef de Salomon. C'est ainsi que Nascien lit sur la nef : « *Einsi com il vaut entrer dedens, si esgarda el chief de la nef, droit el front devant, si connut letres d'or en caldieu escrites, et si disoient une mout espoentable parole et mout douteuse a tous chiaus qui dedens vausissent entrer* » (ESG§419). L'inscription est écrite en chaldéen et il n'est pas étonnant que Nascien parvienne non seulement à la reconnaître, mais aussi à la déchiffrer puisque cette langue était assez courante à Jérusalem.

Par ailleurs Nascien reçoit, lors d'une vision, un brief écrit en hébreu et en latin : « *Lors desploie le brief et troeve totes les merveilles qui i estoient les unes en ebru et les autres en latin* » (ESG§634). La deuxième occurrence d'une langue biblique, l'hébreu, se retrouve dans un brief sur la nef de Salomon c'est un *preudom*, sergent du Christ qui le remet à Nascien. De plus, le fait de mettre sur le même plan l'hébreu et le latin souligne leur complémentarité et confère au texte une plus grande légitimité puisque les textes bibliques ont été traduits de l'hébreu en grec puis en latin. Jérusalem était sous l'emprise romaine de Ponce Pilate lors de la Passion de Jésus Christ et il semble naturel qu'en plus de l'hébreu et du chaldéen, les personnages de *l'Estoire* connaissent le latin. Ce qui est moins vraisemblable cependant, c'est que dans la *Queste del saint Graal*, Perceval et ses compagnons arrivent à lire l'inscription sur la nef sans difficulté aucune. Cela est d'autant plus invraisemblable, qu'il est peu probable que ces élus, ayant toutes leurs vies vécu en Occident aient pu avoir accès à cette langue. Emmanuèle Baumgartner souligne au sujet de ce passage que :

Avec cet épisode capital, au discours oral se substitue en effet le texte. A décrypter. L'inscription gravée sur le bord de la nef et qui en dit l'exacte nature : *Car je ne sui se foi non et creance* (p.201, 1.15) est rédigée en chaldéen, langue sacrée et mystérieuse. Ainsi, sans doute, que celle qui est brodée sur l'étoffe recouvrant la garde de l'épée ou celles qui sont gravées sur la lame et le fourreau. Mais personne

---

<sup>1</sup>*Ibid.* p.248

ne nous expliquera à la suite de quelle miraculeuse intuition les compagnons sont capables de la déchiffrer et le texte de la transcrire...<sup>1</sup>

En plus de la simple transcription du texte d'une langue orientale en latin, le récit transpose le thème de la *translatio studii*. En effet, la nef de Salomon renferme toute la connaissance cosmogonique des origines à travers l'histoire des trois fuseaux mais aussi la connaissance du lignage que l'on retrouve dans le brief écrit en latin. Elle a traversé les âges et les espaces pour échouer chez des personnages venus d'Occident. Métaphoriquement, c'est la connaissance qui se déplace permettant aux personnages de remonter aux sources même de cette connaissance pour se l'approprier. Or le Moyen Age commençait progressivement à prendre conscience que les traducteurs offraient une traduction gréco-latine imparfaite de la Bible, d'où la nécessité de lire le texte dans sa langue d'origine, l'hébreu et l'araméen. Dans le texte, cet espace sanctifié dont le chaldéen interdit l'accès suppose une connaissance de cette langue pour ne pas échouer face à l'épreuve. Autrement dit, au-delà des épreuves classiques que rencontrent les personnages arthuriens, c'est la connaissance historique des origines qui semble nécessaire pour débiter l'aventure. Cependant, les personnages parviennent spontanément à déchiffrer les inscriptions sans aucune recherche philologique. Ils jouissent ainsi de l'accès à un savoir linguistique qui imite celui des apôtres ; ils ont le don de comprendre les langues sans un apprentissage préalable. L'Orient n'est donc pas seulement le lieu de la révélation, c'est aussi le lieu de l'élection et celui de la vérité linguistique, celui où l'on retrouve les formes parfaites de la langue prébabélique, l'hébreu et le chaldéen. Ces deux langues se manifestent comme des réminiscences d'un ailleurs et d'un autrefois fantasmé ; ils permettent d'accéder à une dimension religieuse quasi mystique.

Le chaldéen, langue morte réactualisée par la fiction, réactualise les temps bibliques et confère à la diégèse une *auctoritas* biblique. D'autant plus que c'est Jésus lui-même qui a gravé l'inscription sur la nef et sur l'épée, comme cela est relaté dans la vision de Salomon :

Et quant il fu endormiz, si li fu avis que de vers le ciel venoit une grant compaignie d'anges et .i. hom avec els. Il descendoit en la nef, et quant il i estoit descenduz, si prenoit eve que li .i. des anges avoit aportee en .i. vessel d'argent, si en arosoit tote la nef. Après venoit a l'espee, si escrivoit letres el pont et en l'enheudeure ; et puis venoit au bort de la nef, si i escrivoit letres autresi. » (*QSG* §270)

---

<sup>1</sup>E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op.cit. p.85



Le chaldéen est donc la langue de Jésus comme l'atteste l'histoire et l'affirme le texte. Ce souci de faire correspondre la langue à l'espace géographique auquel le personnage appartient n'a rien à envier au travail des philologues et inscrit le récit fictionnel dans l'Histoire. De plus, le choix du chaldéen comme langue de prédilection, signifiant la foi « *car je ne sui se foi non et creance* » (QSG§245,17) octroie au récit une légitimité en instaurant un doute vis-à-vis d'une langue occidentale qui aurait probablement été altérée ou qui, du moins, serait demeurée imparfaite. La nef de Salomon est donc un objet *signifiant* dont la foi serait le *signifié* et dont le chaldéen annonce, sans passer par la glose, la nature. Autrement dit, la nef annonce elle-même ce qu'elle symbolise, sans nécessiter le travail herméneutique des élus. Les personnages comprennent directement le sens littéral de l'inscription, écrite pourtant en langue étrangère, et le sens symbolique de la nef. C'est donc la preuve que le choix de la langue instaure un rapport direct avec le sens, sans passer par des intermédiaires qui se chargeraient de la traduire. L'inscription sur la nef fait l'économie d'une parole superflue puisqu'elle constitue symboliquement pour les élus le début du cheminement littéral vers le sens ultime de l'aventure : ils sont à bord même de la *foi* qui les mènera au Graal. D'autre part, cette progression spatiale vers l'Orient s'accompagne d'une régression chronologique et le fait que les élus comprennent cette langue venue des premiers temps du christianisme les place d'emblée dans hors du temps occidental et leur permet de se rapprocher de Jésus et de l'imiter en s'appropriant sa langue.

La prédication de *L'Estoire del Saint Graal* se veut assez réaliste dans sa forme, et ce à travers les questionnements sur les langues employées. C'est ainsi que Joseph prêche sans aucun obstacle et convertit le peuple de Jérusalem d'où il est lui-même originaire :

Joseph envoie querre tous ses parens et ses amis et si lor anonche la creanche, ensi com Nostre Sires l'avoit commandé ; si lor preecha tant de Jhesucrist qu'il en converti .L.X. et .XV, dont il i avoit de teus qui estoient baptisié, mais il estoient refroidié de la creanche, et li autre qui baptisié n'avoient esté se fisent maintenant baptisier. (ESG§58)

Nous remarquons qu'à ce stade de l'aventure, le texte met plus l'accent sur le nombre de personnes converties que sur les moyens rhétoriques et linguistiques employés dans le processus de persuasion. Ce n'est qu'une fois qu'il part de Jérusalem et qu'il est par conséquent confronté à l'étranger que le souci de la connaissance de la langue va se poser pour Joseph. Arrivé à Sarras, il est inquiet étant donné qu'il ne dispose pas des moyens

rhétoriques suffisants pour mener à bien sa mission apostolique :

Et quant il vint a l'entree de la vile, si l'apiela Nostre Sires et si li dist :  
« Joseph, tu t'en iras en chele cité, si preecheras mon non et tous chiaus qui  
la creanche rechevront, si les baptiseras el non del Pere et dé Fil et del Saint  
Esperit. » Et lors respondi Joseph : « Sire, comment savrai je si bien  
preechier ? Ja ne m'entremis je onques de tel cose. » Et Nostre Sires li dist :  
« Ne t'esmaie mie de che, car tu ne feras ke la bouche ouvrir, et je metrai  
dedens grant plenté de paroles, ne ja ne troveras home de si grant scienche  
plain qui puisse durer as paroles ke je jeterai hors de ta bouche, et si te ferai  
pareil a mes apostles par les miracles et par les virtus ke je ferai par tes  
mains. (ESG§63)

Dès que débute la mission évangélisatrice de Joseph en dehors de son pays, le souci rhétorique est évoqué pour être d'emblée écarté car c'est Dieu qui prend en charge le contenu discursif de la prédication affirmant de ce fait que la bouche de Joseph n'est qu'un canal intermédiaire, un « porte » parole entre lui et les païens.. Par conséquent, pour être efficace, l'art de parler doit émaner de Dieu qui réitère le don des langues et choisit ceux qui méritent de le recevoir : ses nouveaux apôtres. Ce passage annonce les différentes étapes par lesquelles devra passer Joseph pour pouvoir venir à bout de sa mission. Joseph a par conséquent une mission apostolique qui renvoie à la mission que Dieu avait confiée au narrateur au début du récit quand celui-ci affirmait ne pas savoir écrire. Il n'est pas étonnant que la faculté de s'exprimer de ces personnages élus soit entourée de tant de précautions et d'inquiétudes. Cette tradition de l'élus se sentant impuissant à transmettre le message divin remonte à la Bible ; Moïse en effet était bègue :

Moïse dit alors : « Seigneur, je vous prie de considérer que je n'ai jamais eu la facilité de parler ; et depuis même que vous avez commencé à parler à votre serviteur, j'ai la langue encore moins libre et plus empêchée. » Le seigneur lui répondit : Qui a fait la bouche de l'homme ? Qui a formé le muet et le sourd, celui qui voit et celui qui est aveugle ? N'est ce pas moi ? Allez donc, je serai dans votre bouche ; et je vous apprendrai ce que vous aurez à dire. » (Exode IV, 10-12)

Il semblerait ainsi que ce ne soit pas tant le fait de ne pas disposer d'une connaissance de la langue des peuples étrangers qui provoque l'embarras de la langue que le manque d'éloquence et d'outils rhétoriques qui pourraient faire obstacle à la prédication.

Le souci des origines se manifeste dans le texte autrement que par le choix des langues puisque l'auteur n'hésite pas à nous livrer dès que l'occasion se présente des *excursus*

onomastiques étymologiques.

## 2.2 *Etymologies: transmission et remembrance*

---

La conscience au Moyen Age que les langues entretiennent un lien essentiel avec les choses se traduit par le recours aux étymologies<sup>1</sup> selon la tradition instaurée par Saint Jérôme puis par Isidore de Séville au VIIe siècle: «l'étymologie est l'origine des vocables» (ETYM. I, 29). Pour Isidore de Séville, la connaissance de l'origine du mot permet d'atteindre l'essence de l'être ou de la chose. En 621, il rédige en vingt livres les *Etymologiae* qui auront une large réception dans l'Occident médiéval. Le XIII<sup>e</sup> siècle voit fleurir une production encyclopédique qui s'est largement inspirée de l'œuvre d'Isidore considéré comme une *auctoritas* naturaliste. Les *Etymologies* sont donc une source fondamentale des lapidaires et des bestiaires médiévaux. Isabelle Draelants remarque ainsi:

À travers les couches de sédimentation encyclopédique, l'autorité d'Isidore reste visible pendant des siècles dans les œuvres naturalistes souvent motivées par le souci de mener un travail de recherche et d'étude «utile» aux contemporains, comme les encyclopédies franciscaines et dominicaines de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

Le nom propre est le lieu privilégié de l'exercice étymologique dans la mesure où il représente un signe motivé. Gérard Genette souligne ainsi:

en plus de sa fonction de désignation, on peut découvrir au nom propre une véritable signification, que révèle la procédure "étymologique", et sa justesse

---

<sup>1</sup> Une abondante bibliographie s'est intéressée à la question de l'étymologie : P. Guiraud, « Etymologie et etymologia, motivation et remotivation », *Poétique* 11, 1972, p.405-413, P. Zumthor, *Langue, texte et énigme*, Paris, Seuil, 1975, chapitre « Etymologies », p.144-160 ; E.R. Curtius, *La littérature et le Moyen Age latin*, traduction de J. Bréjoux, Paris, PUF, 1956, R. Guette, « l'invention étymologique dans les lettres françaises au Moyen Age », in *Forme et sénéfiance*, Geneve, Droz, 1978 ; M. Pastoreau, *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*, Paris, Seuil, 2004 ; R-H Bloch, *Etymologie et généalogie, une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, traduit de l'anglais par Béatrice Bonne et Jean-Claude Bonne, Paris, Seuil, 1989

<sup>2</sup> I. Draelants, « Encyclopédies et lapidaires médiévaux », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 16 | 2008, [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2008. URL : <http://crm.revues.org/index10682.html>. Consulté le 14 août 2010.

consiste exactement en un accord de convenance entre désignation et signification ( entre désigné et signifié), la seconde venant en quelque sorte redoubler, conforter, confirmer la première: en un mot, la motiver, en lui donnant un sens. »<sup>1</sup>

Claude Buridant distingue deux « zones fondamentales » dans l'étymologie, une zone « philologique » et une zone « ontologique » : « la zone *philologique*, plus proprement grammaticale, serait la zone de l'interprétation onomastique ou traductrice, de la dérivation et de la composition; la zone *ontologique*, plus proprement rhétorique, serait la zone de *l'interpretatio* sous ses trois formes<sup>2</sup> ». Il explique ainsi que les médiévaux privilégierent l'étymologie ontologique car elle « révèle l'adéquation des signes et des choses ou des êtres<sup>3</sup> ».

L'autre motif, autour duquel s'articule l'étymologie, est celui de la généalogie telle que l'a présentée R-H Bloch dans son étude qui explique l'étymologie par une approche anthropologique : « La grammaire du haut Moyen Age, fondée sur le principe de l'étymologie, et le lignage, articulé sur la généalogie, participent d'un même modèle, qui se caractérise par la linéarité, la temporalité, la verticalité, la fixité et l'inhérence des valeurs

---

<sup>1</sup>G. Genette, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976 p.24

<sup>2</sup>C. Buridant, « Les paramètres de l'étymologie médiévale » in *L'étymologie de l'Antiquité à la Renaissance*, numéro coordonné et présenté par C. Buridant, Presses Universitaires du Septentrion, 1998 p.18

<sup>3</sup>*Ibid.* p.19

sémantiques et sociales<sup>1</sup> ». En effet, la métaphore familiale désignant ces deux concepts est tellement ancrée que la tradition exégétique alexandrine insiste sur la correspondance entre signification du nom et génération. Les dénominations divines s'inscrivent dans un dessein généalogique qui annonce le futur. Abram transformé en Abraham se voit accordé par la même occasion une nouvelle alliance qui se cristallise autour d'une abondante progéniture. La récurrence de ce motif dans la Bible a sans doute orienté l'intérêt de Saint Jérôme et de Saint Augustin pour la mystique des noms propres. Saint Jérôme<sup>2</sup> insiste sur le fait que la dénomination d'Eve par Adam est simultanée à sa création. Saint Augustin établit la concordance entre les noms des fondateurs de la cité (Caïn et Enoch) et les qualités qui leurs sont relatives ainsi que celui du patriarche (Seth) et des qualités intrinsèques à sa postérité : « Comme Caïn qui signifie " possession", fondateur d'une cité terrestre, et son fils au nom duquel il l'a fondée, Enoch, qui signifie " dédicace", indiquent que cette cité trouve son origine et sa fin sur terre où rien n'est à espérer au delà de ce qu'on peut voir en ce siècle; Seth signifie "résurrection" puisqu'il est le père d'une postérité mentionnée à part. Il nous fait voir ce qu'une

---

<sup>1</sup>R-H. BLOCH, *Etymologie et généalogie*, op.cit. p.127 « en un mot, la grammaire du haut Moyen Age et le lignage relèvent, en dépit du hiatus chronologique qui les sépare, d'un même modèle de représentation et d'un même ensemble de pratiques symboliques. Il résume les caractéristiques communes à l'étymologie et au lignage en six points: **1) la linéarité**: « chaque famille a son locus propre ». Le langage a « un lieu propre, (locus, topos) (...) d'où l'on peut parler. C'est à partir de ces lieux que les mots évoluent ensuite linéairement – par catastrophe ou traduction, sous l'effet de la poésie ou de l'usage, à travers l'hébreu, le grec et le latin – jusqu'à l'actuel ensemble de termes, qui est lié métonymiquement au sens autant qu'à l'origine. » **2) la temporalité**: concerne la diachronie: l'ascendance l'emporte sur l'affiliation. « L'ancienneté est le principal titre du lignage à la légitimité. Plus la généalogie est ancienne, plus ce titre devient prestigieux et puissant. De la même façon, la grammaire du haut Moyen Age représente un système diachronique dans lequel le sens des mots se fonde sur leurs racines ou sur leur étymologie. » (p.114) **3) la verticalité**: « les liens de sang sont plus importants que les liens d'affinité à l'intérieur d'un système de parenté qui privilégie la descendance (...) et empêche que se développe le sens de l'intégration horizontale. Le patrimoine hérité d'un ancêtre commun est programmé pour revenir exclusivement à ceux qui sont génétiquement liés» (p.114) « non seulement l'étude de la syntaxe est obscurcie par une insistance sur l'étymologie, l'histoire individuelle des mots, mais même à l'intérieur de la sémantique, on peut encore déceler une insistance sur le sens extrinsèque (...) par opposition à la définition contextuelle. »(p.115) **4) la fixité** : enracinement d'une dynastie dans le sol concernant le lignage, quant à l'étymologie: « la grammaire du Moyen Age supposait déjà que la vérité des mots a été fixée une fois pour toutes dans une instance originaire de signification » (p.115) « cela signifie que le langage révèle la réalité terrestre et la véhicule bien plus qu'il ne la détermine. (p.116) **5) la continuité**: importance de la ressemblance même partielle entre membres d'une même famille lexicale ou humaine (p.116) **6) l'inhérence de la valeur** : valeur sociale (noblesse) valeur sémantique inhérente au mot lui-même. (pp.113-117)

<sup>2</sup>Saint Jérôme, *Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili*; PL, 27, col.66; et *Hebraicae Quaestiones in Libro Genesios*, in *Corpus Christianorum*, Turnholt, Brepols, 1959, t.72, p.5

histoire sainte dit de son fils. »<sup>1</sup>

L'étude que nous proposons au sujet des noms s'articule premièrement autour de la correspondance entre l'imposition du nom et l'essence de l'objet ou de l'être. Ensuite nous étudierons le rapport entre la généalogie et l'étymologie. Enfin l'analyse devra porter sur la métaphore organique de l'arbre et la notion de transmission.

### 2.2.1 *Le nom et l'essence de l'être*

---

La valeur accordée au nom remonte au-delà de la tradition biblique puisque Platon dans le *Cratyle*<sup>2</sup> insiste sur la rectitude des noms dont la valeur correspond à l'essence de l'être. Les romans arthuriens ont tôt fait d'accorder au nom<sup>3</sup> une dimension idéique dont le meilleur exemple est Perceval dans le *Conte du Graal*, jeune *valet* anonyme qui ne prend conscience de son identité qu'après avoir pris conscience de lui-même. Fortement connotées, l'attribution d'une dénomination ou sa dépossession rendent compte d'un phénomène qui selon Jean Frappier relèverait de traditions antiques et religieuses et « de la persistance de conceptions primitives et magiques<sup>4</sup> ». L'importance accordée au nom est telle que les romans n'hésite pas à insérer les raisons qui ont motivé le choix d'un nom. Qu'il soit lié à une naissance ou à une

---

<sup>1</sup>Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XV, 17, 96, ed B. Bombart et A.Kalb, trad. G.Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, « Bibliothèque augustinienne », t.36, pp.114-117.

<sup>2</sup>Platon, *Cratyle ou de la rectitude des mots*, dans *Œuvres complètes*, Tome I, traduction de Léon Robin, Paris, N.R.F. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989. p. 613-691. Sur la thèse cratylienne de l'adéquation entre l'être et la chose voir 435.

<sup>3</sup>Une abondante critique s'est intéressée à l'onomastique dans divers œuvres littéraires médiévales Ph. Ménard, *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age*, Geneve, Droz, 1969 p.46 et sq sur le nom des païens dans les chansons de geste et p 576 et suivantes sur l'onomastique plaisante dans les romans courtois ; J. Ribard, « La symbolique du nom dans le Conte du Graal », *Mythes-Symboles-Roman*, Actes du colloque d'Amiens, réunis par J.Bessière, Université de Picardie, Centre d'Etude du Roman et du Romanesque, PUF, 1980 ; *Moyen Age, littérature et symbolisme*, Paris, Champion, 1984, p.71 et sq ; Roger Dragonetti, *La vie de la lettre au Moyen Age (le Conte du Graal)*, Paris, Seuil, 1980, en particulier le chapitre « Noms et Surnoms » ; J. Bénard, M. Léonard, E. Nardout-Lafarge, « nom propre et roman : une problématique » in *Noms du roman*, Actes du colloque « Noms propres et discours romaneseque », Paragraphes, Montréal, 1994, F. Plet-Nicolas, *La création du monde, les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, Paris, Champion, 2007, M. de Combarieu du Grès, « Le changement de nom (sur le passage du « terrien » au « celestien » dans le début du Lancelot en prose) in *Formes et figures du religieux au Moyen Age*, études réunies par Pierre Nobel, Franche Compté, PUFC, 2002.

<sup>4</sup>J. Frappier, Chrétien de Troyes *et le mythe du Graal. Etude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, S.E.D.E.S., 1972 p. 123

renaissance religieuse ou encore relatif à l'inscription du personnage dans un nouveau modèle spirituel, il doit rendre compte de la nature de la personne qui le porte.

### 2.2.1.1 Naissance et renaissance

Les scènes de baptêmes tournent régulièrement autour de la renomination des personnages convertis, greffant ainsi le motif de la renaissance religieuse à celui de l'imposition d'un nouveau nom. Serge Boulgakov remarque au sujet du changement de nom dans la Bible et dans les scènes de baptêmes :

si être nommé, c'est naître, être renommé, c'est renaître. Ce qui suppose soit la mort de ce qui est ancien, soit, de toute façon, une catastrophe spirituelle, un changement non du thème, mais du type ou caractère du développement. L'on comprend dès lors que l'attribution d'un nom nouveau soit un acte solennel et empreint d'une haute valeur mystique.<sup>1</sup>

Dans *l'Etoile*, les personnages nouvellement convertis trouvent leurs nouveaux noms inscrits sur leur front : « *Et tantost com chascuns estoit baptisiés, si trovoit son non escrit enmi le front tout tel com il le devoit avoir par baptesme* » (§248). C'est ainsi que la vague de conversion du peuple d'Evalach est suivie d'une série de dénominations nouvelles ; dès lors, Seraphe se transforme en Nascien (§247) le nom de Mordrain « *est une parole en caldieu qui vaut autant dire comme fait en latin "tardieus en creanche"* » (§248) , Climachideus, le chevalier au point coupé, miraculé grâce à Josephé (§246), passe de l'anonymat à un nom qui signifie « *gonfanonniers au Glorieus* » (§248,7). J. Looper associe le baptême de Nascien et Mordrain à « la fondation de nouveaux lignages<sup>2</sup> » :

Ils deviennent les nouveaux pères fondateurs des saintes généalogies qui seront octroyées à Galaad dans la *Queste*. Dans une curieuse association, le changement de nom est lié à la création d'un lignage, formant ainsi un lien entre la communauté spirituelle et la fondation effective d'une lignée<sup>3</sup>.

La renaissance que symbolise le baptême dans le Nouveau Testament et qui supplante la circoncision dans l'Ancien impose un nouveau nom qui rend compte de la nouvelle alliance. Ainsi, « l'acquisition d'un nom constitue pour l'être l'étape ultime d'une initiation qui

---

<sup>1</sup> Père S. Boulgakov, *La philosophie du verbe et du nom*, traduit du russe par Constantin Andronikof, Lausanne, l'âge d'or, 1991 p.163

<sup>2</sup> Voir II- Généalogie et étymologie.

<sup>3</sup> J. Looper, « Genre, Généalogie : l'histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal* » in *Les Chemins de la Queste* , op.cit.p.230



consacre son nouveau statut de héros»<sup>1</sup>. C.Chase observe le rôle politique que revêt la conversion des hommes dans *l'Estoire* et le fait que « la parole et la rhétorique sont des modes de persuasion qui semblent liés à la conversion des hommes plutôt qu'à celle des femmes »<sup>2</sup>.

Certes, la conversion des hommes est beaucoup plus laborieuse puisque les femmes offrent beaucoup moins de réticences et n'hésitent pas à se convertir soit à la suite de leurs maris comme Flégétine, soit bien avant, comme Sarracinte qui, lors de la vague de conversions, ne change pas de nom puisqu'elle avait été baptisée depuis XXVII ans déjà (§248, 11). De surcroît, son nom serait l'homophone de « Sarah-Sainte » comme le constate Carole Chase<sup>3</sup>. Le roi Label non plus ne voit pas sa dénomination changée par l'ermite « *son non ne li vout remuer, por ce que bel li sembloit* » (ESG§512,5). Le sens profond du nom se révèle ainsi à travers le jeu de mot bel/label qui remotive le nom propre en le dotant d'une dimension signifiante. Il est d'ailleurs significatif que cette parenté verbale qui pourrait s'apparenter au calembour n'intervient pas lors de la première présentation du personnage mais seulement après sa renaissance religieuse. La prise de conscience de la beauté du nom est conjointe à la conversion et à l'élévation spirituelle qui en résulte. Le nom apparaît par conséquent comme le reflet de l'âme.

Il semblerait ainsi que la renomination lors du baptême soit la règle puisque quand le nom du nouveau converti reste inchangé, le texte se charge de présenter les justifications qui ont motivé la persistance de l'ancien nom malgré le changement de nature qu'induit la nouvelle alliance religieuse.

Le choix du nom de Mordrain et de Climachideus repose sur l'emprunt au latin et au chaldéen. Œuvre de Dieu, l'inscription du nom en chaldéen sur le front d'Evalach se rencontre de même, quand Arfasan, l'ancêtre des gardiens du Graal, décide de construire un riche manoir.

Et quant il fu fermez et apareilliez, il troverent a une des portes letres escrites novelement, qui totes estoient vermeilles, qui disoient: « Cist chasteaus doit estre apelez Cobernic ». Et estoient les letres escrites en caldeu, et Cobernic en celui langage vaut autretant comme en françois « liu a seintisme vessel ». Qant il virent le non escrit, si distrent que a Nostre Seignor ne plesoit mie qu'il fust apelez par autre raison, si l'apelerent maintenant Cobernic. (§884, 4-9)

<sup>1</sup>D. James -Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997 p131

<sup>2</sup> « La conversion des païennes dans *l'Estoire del Saint Graal* » op.cit. p.261

<sup>3</sup> *Ibid.* p.261

Le nom donné par Dieu au château confirme l'acceptation de l'offrande du roi. Le choix du chaldéen comme langue d'écriture permet de mettre en avant sa dimension signifiante : l'inscription en langue romane (le *françois*) n'est pas dotée de la même motivation des signes que celle de la langue d'origine (le chaldéen)<sup>1</sup>. La traduction permet ainsi de placer en vis à vis le signifiant et le signifié qui doit être présenté dans sa langue originaire pour être authentique. Nous sommes face à une quête d'une parole vraie dont Dieu se porte caution. L'autorité que représente l'écriture se manifeste à travers le parti pris de Dieu de transcrire lui même cette inscription au lieu de la dicter oralement à un messenger. Cette nomination est préservée de l'altération du fait qu'elle est écrite et qu'elle se réclame en plus d'une autorité divine. Ces motivations étymologiques sont sans doute inspirées des conceptions d'Isidore de Séville. H-R Bloch remarque ainsi:

La distinction qu'Isidore établit entre étymologie naturelle et étymologie conventionnelle résulte de la croyance que certains noms ont été originellement imposés selon la qualité des choses, et d'autres par caprice. Ainsi, les stratégies pour découvrir les étymologies englobent tout ce que nous avons vu – la référence à la propriété (cause de l'imposition des noms), l'origine, la contrariété logique, la dérivation et le son.<sup>2</sup>

L'origine du nom Cobernica n'est donc pas le fruit de l'évolution du latin en français. La nomination est directement empruntée au chaldéen dont elle est translaturée. Le motif de l'imposition d'une inscription divine sur une production humaine rappelle la nef de Salomon dont les lettres qui en interdisent l'accès sont elles aussi écrites en chaldéen. Si le château a pour appellation Cobernica, la nef, quant à elle, porte le nom de *foi*. Dans le premier cas, c'est la traduction qui donne la signification du nom : « *et estoient les lettres écrites en caldeu, et Cobernica en celui langage vaut autretant comme en françois* » *liu a seintisme vessel* ». Dans le second, c'est la *senefiance* qui définit la nef : cette opposition entre définition directe et indirecte renvoie à la nature de l'objet que l'on tente de cerner. Cobernica n'importe pas autant par ce qu'il est que par ce qu'il contient: c'est le lieu où est caché le Saint Vessel. Par conséquent, l'accès au sens du nom du château se fait d'une manière biaisée, tout comme l'accès au Graal n'est pas livré au premier abord. La nef, par contre, importe autant par ce qu'elle est que par ce qu'elle contient: elle symbolise un message archéologique et

<sup>1</sup> Voir M.Séguy, *Le Graal ou le signe imaginé*, op.cit. pp.280-283

<sup>2</sup>R-H. Bloch, *Etymologies et généalogies*, op.cit. p.72

eschatologique et s'offre à la vue de tous. Dans la *Queste*, elle est, de plus, le moyen d'accès au château de Cobernec qui renferme le Graal.

Dans *l'Estoire del Saint Graal*, « l'obsession de l'explication de l'origine des noms apparaît symptomatique du dessein que nourrit *l'Estoire del Saint Graal* de s'affirmer comme le texte fondateur de la trajectoire terrestre du Graal, de la géographie arthurienne, de la généalogie des gardiens du Graal et, plus largement, du cycle du *Lancelot-Graal* »<sup>1</sup>. Le texte, comme l'avait fait la *Queste* précédemment, nous livre l'étymologie du Graal qui révèle l'influence cratylienne de l'adéquation entre le nom et l'essence.

L'analyse que nous proposons du mot Graal se fait sous deux angles : celui de l'étymologie réelle proposée par les dictionnaires historiques et celui fantaisiste que les personnages de *l'ESG* et la *QSG* proposent pour constituer le mot.

Le *Dictionnaire Historique de la Langue Française* propose pour le mot Graal l'origine suivante :

Graal: n.m. Représente (mil.XII<sup>e</sup> s) une forme occitane (gré, gréau, grial, en domaine d'oc) issue du latin médiéval *gradalis* « plat large et creux » (1010), mot d'origine incertaine, dont on sait qu'il est lié à une réalité rurale. *Gradalis* pourrait provenir du latin populaire °*cratalis*, issu du latin classique *cratis* « claie »; on a proposé aussi pour étymons les mots classiques *crater* « vase » (→ cratère) ou *gradus* « degré » (parce que dans le récipient les morceaux sont disposés l'un après l'autre). Le substantif GRE est quant à lui « issu (2<sup>e</sup> moitié Xe s. *grad*) du latin *gratum*, neutre substantivé de l'adjectif *gratus* « accueilli avec faveur, agréable, bienvenu », « aimable » et « reconnaissant ».

*L'Estoire* est non seulement l'histoire des commencements des ancêtres arthuriens mais aussi celle des débuts du Graal qui est nommé par l'ancêtre de Galaad. La généalogie s'ancree ainsi dans les récits étiologiques. La faculté donnée à Nascien de découvrir le nom du saint Veissel, *sui generis*, renvoie à l'adéquation entre le mot et la chose à travers la motivation du signe linguistique.

« Mais quant il virent la sainte escuële, si dist Nasciens ke tout chou qu'il avoit veü estoit noiens a veïr encontre chel saint vaissiel. Et quant il l'eut mout bien esgardee par dehors, comme chil qui de grignour cuer i gardoit et de plus parfonde entension ke li autre, si l'apiela par un non qui onques puis ne li chaï : et si dist au roi a Josephé qu'il n'avoit onques mais en sa vie veü nule rien terriene qui en aucune maniere ne li *desgraast*, mais or voit il chou qu'il avoit tous jours desirré, car chou ke il veoit li plaisoit et *graoit* sour

---

<sup>1</sup> M.Séguy, *Le Graal ou le signe imaginé*, op.cit. op.279-280

toutes choses ke il eüst onques veües ». (ESG§264)

Michelle Szkilnik souligne au sujet de ce passage que le Graal est appréhendé de trois manières. Nous passons en effet du nom générique «escuelle » à « saint Veissel » puis à « Graal ». Elle établit un rapport entre l'expérience mystique et la première occurrence de *Veissel*<sup>1</sup>. L'effet provoqué par le Graal sur Nascien est transmis sous une forme narrativisée : le nom du Graal se module d'abord autour du champ sémantique de l'agrément. L'imposition du nom, se fait par contre sur le mode du discours direct, ce qui confirme l'importance de cette parole présentée au présent qui affleure naturellement de « grignour cuer » et qui amène Nascien à nommer le vase. Or, pourrait-il, pout autant, être considéré comme un nouvel Adam qui s'érige en nomothète puisqu'il prend l'initiative de nommer l'écuelle, dotant cet objet générique d'un nom propre qui le singularise ? Selon J.R. Valette : « le moment où Nascien découvre le nom du Graal correspond à la parfaite conjonction du désir naturel et du désir surnaturel<sup>2</sup> ». Or l'origine de cette nomination devra être précisée puisque *l'Estoire* introduit une voix antérieure à celle de Nascien. Le texte révèle en effet que Nascien n'est pas celui qui crée le nom du Graal, il ne fait que reconnaître ce dont une voix lui avait déjà parlé alors qu'il s'attristait d'avoir perdu ses compagnons et ses chiens dans une forêt : « *Seraphé ; ke vas-tu pensant ? Pour noient i penses, car jamais a nul jour chest pensé en quoi tu iés entrés n'acompliras devant ichele eure ke les mervelles du Graal te seront descouvertes.* » (ESG§264). Et Nascien de conclure après avoir vécu ce que la voix lui avait annoncé : « *Et pour chou sai jou bien ke ch'est li Graaus, car tout mi pensé sont accompli, puis ke je voi chou qui en toutes choses me plaist et m'agree.* » (ESG§ 264). La nomination du Graal par Nascien n'est pas le produit d'une connaissance *ex nihilo* ou d'une intellection mystique, mais d'une reconnaissance intuitive. Mireille Séguy observe le chiasme qui structure l'observation de Nascien, à la faveur duquel :

le troisième nom de l'escüele se trouve légitimé par deux procédés qui se croisent : le premier qui reste implicite, s'apparente au raisonnement par déduction (l'objet regardé agréé, il se nommera donc le Graal), le second, rendu explicite par la présence de la conjonction « car » appartient au raisonnement par induction (l'objet se nomme Graal car il procure l'agrément).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Szkilnik, *Archipel*, op.cit.p.50 et sq.

<sup>2</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p.436

<sup>3</sup> M. Séguy, *Le Graal ou le signe imaginé*, op.cit. p. 278

Autrement dit, Nascien nomme le Graal mais ne crée pas le nom, il s'agit donc d'une renomination. Le développement lexical, qui précède l'acte de nomination, autour de la notion d'agrément balise le terrain de la *remembrance*<sup>1</sup>. La scène qui remonte à un passé extra diégétique, alors que le personnage n'était pas encore converti se situe probablement à l'époque de la Passion, puisque Nascien n'était encore qu'écuyer et qu'une quarantaine d'années se sont écoulées depuis. L'importance de l'intervention de cette voix adressée à Nascien, et qu'elle lui offre à lui seul le privilège de connaître le nom avant même qu'il n'entre en contact avec la chose. Or rappelons le, c'est Joseph qui a en sa possession l'écuelle sans nom, en revanche, Nascien a en mémoire un nom dont il ignore l'objet.

Pendant tout le début du roman, l'écuelle n'a pas de nom propre qui ne sera révélé qu'ultérieurement. Par cet artifice, les qualités de l'objet sont présentées en amont de sa nomination qui apparaît comme sa résultante. Ainsi, la première fois que Joseph revient à la maison de Jésus Christ, il trouve l'écuelle posée sur la Cène « *et quant il le tint, si en fu mout liés* » (§33, 16) puis une fois emprisonné, Jésus-Christ apparaît et lui ramène la *sainte escuële* « *por compaignie et pour confort* » (§ 37,8). Avant même que le nom ne soit prononcé, la notion d'agrément apparaît comme un élément intrinsèque au Saint Veissel.

Le point commun entre les scènes qui s'ordonnent dans une optique complémentaire est la notion d'agrément qui fait abstraction de la nomination dans le cas de Joseph et qui s'impose naturellement pour donner son nom à l'objet dans le cas de Nascien. Le texte affirme ainsi l'importance accordée à l'essence qui permet la reconnaissance : le signifié secrète le signifiant. M. Séguy rappelle ainsi qu'il s'agit du procédé étymologique de *l'expositio* : « par opposition à la méthode de la dérivation, ce procédé ne consiste pas à chercher le mot dont découle historiquement le terme en question, mais tente de construire des rapprochements d'ordre orthographique ou phonique entre ce terme et un ou plusieurs autres termes, sans se soucier de l'histoire et de la langue<sup>2</sup> ». Ainsi *Graal* n'est pas un nom résultant de l'altération de la langue mais renvoie à son sens premier qui correspond à son essence "gréer". Il est d'ailleurs assez significatif que la nomination du Graal coïncide avec la vision de ses merveilles aussi bien pour Nascien que pour les trois élus du Graal dans la *Queste* qui décline

<sup>1</sup>Selon J.R.Valette, la *remembrance* repose « sur une double valeur », « rétrospective certes mais aussi prospective » *La Pensée du Graal*, op.cit. p.304

<sup>2</sup>*Ibid.* p.279

sous différentes formes le verbe *gréer*. La définition se fait en référence à la fonction symbolique de l'objet. Le Saint Esprit sorti du saint Veissel explique ainsi :

« Ce est, fait il, l'escuele ou Jesucriz menja l'aiguel le jor de Pasques avec ses deciples. Ce est l'escuele qui a servi a gré<sup>1</sup> toz cels que j'ai trovez en mon servise; ce est l'escuele que onques hons mescreanz ne vit a qui ele ne grevast molt. Et por ce que ele a si servi a gré toutes genz doit ele estre apelee le Saint Graal. Or as tu veu ce que tu as tant desirré a vooir et ce que tu as covoitie. » (*QSG*§ 322, 33-39)

Le texte emploie un double jeu de mots entre « gréer » et « grever » qui en est presque l'antonyme. Cependant, *grevast* est employé à la forme négative ce qui permet de moduler la dénomination autour de mêmes sonorités sans en altérer le sens. En effet, le Saint Esprit insiste ainsi sur la nécessité d'appeler le Saint Veissel, Graal : « tout se passe comme si le nom commun correspondait à l'aspect visuel du *signum divin* tandis que le nom propre, en lien avec la motivation qu'il reçoit (...), renverrait à l'expérience plénière de la *virtus*<sup>2</sup> ». Dans les deux textes, c'est Dieu qui choisit d'abord le nom et non le personnage qui le crée. Celui-ci ne fait que trouver ce qui existe déjà et fouille dans le matériau phonétique et lexical ce qui semble le plus se rapprocher de la nature de la chose.

Ainsi, la dénomination du Graal ne tient pas à la convention sociale: la définition donnée par le Saint Esprit et révélée à Nascien expose la signification originelle de l'objet qui est motivée par son essence même. *L'Estoire* reprend cette obligation édictée par le Saint Esprit. Cependant, la faculté de nomination de Nascien ne renoue pas exactement avec la faculté accordée à Adam. Si Adam donne leurs noms aux choses selon ce qu'elles l'inspirent, Nascien, qui n'est pas le premier homme créé, mais le premier ancêtre chrétien des compagnons du Graal ou de ses quêteurs ne fait que transmettre ce qu'on lui a appris en renommant .

L'espace de la nomination du Graal n'est donc pas celui de sa création mais de sa transmission. S'il n'est pas celui qui invente le nom, Nascien est le premier à le transmettre à l'homme. En relayant une parole autre que la sienne, il s'affirme comme un personnage élu sur le modèle des herméneutes qui hantent l'espace graalien.

---

<sup>1</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>2</sup> J. R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p. 489 et sq

Le jardin d'Eden est le lieu de l'harmonie entre le mot et la chose que Babel, lieu de la fracture du sens, viendra pervertir. L'hébreu, considéré alors comme la langue originale sacrée se serait fragmenté en plusieurs langues lors de la dissémination linguistique. Ainsi, le recours à la translation entraîne la perte du sens premier. En effet, *L'Estoire* est premièrement traduite d'une langue divine en latin. Le deuxième moment est celui de la translation du latin en langue romane. Même si le verbe *gréer*, qui est historiquement censé donner son nom au Graal et révéler son essence même, n'est que le fruit d'une langue vernaculaire -évolution d'un latin fortement altéré- nous retrouvons dans son étymon latin le même sens que Nascien adopte. Le Saint Veissel qui jusqu'alors partage avec son étymon latin le sens de plat ou vase que l'on retrouve dans *gradalis*, semble cumuler deux fonctions signifiantes: philologique – la forme du récipient – et ontologique – les qualités d'agréments qui lui sont attribuées –. Le Graal est donc historiquement le résultat de l'évolution du mot *crater* ou *gradus*. Or la fiction lui octroie une nouvelle étymologie ontologique qui est plausible linguistiquement et qui semble correspondre davantage à son essence.

### 2.2.1.2 Empêchement de donner son identité

L'anonymat n'a pas la même fonction dans *l'Estoire* que dans la *Queste* où il s'articule autour du motif de l'incognito qui « est un motif proprement arthurien largement usité par les romans<sup>1</sup> » comme l'a développé Danièle James Raoul dans ses analyses sur la parole empêchée. L'anonymat du narrateur dans *l'Estoire* ajoute au motif de l'humilité fortement répandu dans les prologues, une dissimulation de l'identité qui met à contribution le lecteur dans le processus de dévoilement. L'anonymat peut ainsi être interprété comme étant un choix imposé par une idéologie chrétienne :

« Li nons de chelui qui cheste estoire met en escrit n'est pas només ne esclariés en chest commenchement , mais par les paroles qui chi apriés seront dites porra on grant masse aperchevoir et counoistre le non de lui et sa vie et son anchiestre ; mais en chest commenchement ne le veut il descovrir. » (ESG §2)

Nous en retrouvons l'écho dans la *Queste*, un écho un peu moins affirmé que dans *l'Estoire* certes, mais bien présent. Il s'agit de l'une des premières manifestations à la cour du

---

<sup>1</sup>D. James -Raoul, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, op.cit. p.123



prud'homme qui avait ramené Galaad : « *Et quant il li vodrent demander qui il fu, il n'en tint onques plet a els, ainz respondi tot pleinenement qu'il ne lor diroit or pas, qu'il le savroient bien a tens s'il l'osoient demander.* » (QSG§12) Le texte véhicule ainsi l'idée d'une reconnaissance ultérieure qui se fera au moment opportun dans le texte. Michelle Szkilnik remarque en ce sens :

Ce refus est ambigu car le narrateur ajoute que de toute façon, la suite de l'histoire permettra de l'identifier. L'une des raisons qu'il allègue pour taire son nom au début, est qu'il ne veut pas dévaloriser une si sainte histoire en s'associant, pauvre pécheur, à cette œuvre d'origine divine. Là encore, on peut mettre en doute la valeur de l'argument : si l'histoire est en partie celle de son lignage, et s'il a été investi de cette mission sacrée, alors, loin d'être un homme méprisable, le narrateur mérite considération et respect.<sup>1</sup>

La postériorité fictive de l'annonce de l'identité du narrateur coïncide avec la fin des aventures du Graal, et par conséquent, serait liée à celle des gardiens du Veissel. Le narrateur ne devient identifiable qu'une fois que le mystère du Graal est levé, comme si son inscription dans le siècle ne se réalisait qu'une fois l'ère mystique achevée. Ferdinand Lot remarque au sujet de cet anonymat:

Ce solitaire appartient à la race des saints personnages dont il retrace les actions : il cache son nom de peur que l'humilité de sa personne et de sa condition ne porte préjudice à l'histoire du saint graal, la plus haute qui fût jamais. En dépit de cette précaution, on finira par découvrir son nom, son pays, son lignage. Cet artifice littéraire, destiné à mystifier le lecteur, n'a pas manqué son but : on a cherché à identifier le solitaire de 717. Mais là n'est pas l'intérêt.<sup>2</sup>

Cependant, l'anonymat assène au lecteur la fonction de détective, en le poussant à découvrir cette identité par le biais d'une lecture attentive du texte livré par cet anonyme. Or il s'agit là de la forme ultime de la reconnaissance de la fonction d'auteur qui fonde son identité sur sa création littéraire. Il s'agit d'une relation réflexive entre un auteur qui crée l'œuvre et l'œuvre qui permet de le découvrir. Son identité, qu'il forge à travers sa fonction artisanale, se

---

<sup>1</sup>M.Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. p.58

<sup>2</sup>F. Lot, *Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit. p.129. « L'auteur de la suite du *Merlin* qu'on appelle la « *Vulgate* » a eu l'idée d'identifier le solitaire 717 à l'ermite Nascien, qui paraît à plus d'une reprise dans la *Quête du Saint Graal* (VI, 11,15, 108, 115), et de rattacher ce personnage à la famille de *Joseph d'Arimathie* (voy. II, 221-222). Mais cette tentative, amusante d'ailleurs et ingénieuse, est en contradiction formelle avec la *Quête* elle-même qui place les aventures merveilleuses d'Arthur et des « compagnons » au Ve siècle ».

situé en aval de sa production littéraire non en amont dans le prologue. Le narrateur ne promet jamais de dévoiler son identité, mais annonce au lecteur que son nom est sous-entendu dans le texte et que seule la lecture attentive permettra de le mettre au grand jour, cultivant ainsi un goût pour l'énigme qui aura tôt fait d'investir le public d'une fonction d'herméneute propre aux personnages élus. Ainsi, le narrateur ne veut pas d'un lectorat passif, mais d'un public qui participe activement à la quête du sens, car si l'origine de *l'Estoire del saint Graal* est authentifiée, celle du prologue quant à elle demande à être précisée. Or le tour de force qu'accomplit le narrateur est de sous-entendre que si son identité n'a pas été découverte par le public, c'est que celui-ci n'a pas lu attentivement le texte, qui est, rappelons-le l'histoire livrée par le Christ lui-même. Echouer à cette épreuve équivaut de ce fait à l'échec de la compréhension de l'histoire évangélique.

La fonction énigmatique de l'anonymat qui sous-tend ainsi toute *l'Estoire del Saint Graal* pour qui voudrait percer au grand jour l'identité du narrateur, se rencontre dans la *Queste* mais d'une manière beaucoup plus ponctuelle. Les ermites rencontrés dans les forêts et ceux qui viennent à la rencontre des personnages comme Perceval sur l'île déserte ne sont dotés d'aucune fonction littéraire autre que celle d'herméneutes ou porte-parole de Dieu. La fonction purement verbale de ces *preudomes* – scripturale pour le narrateur de *l'Estoire* –, les investit par le biais de l'anonymat, d'une seule fonction : celle de conseiller les héros pour le salut de leurs âmes. Le motif de l'unité de Dieu et la pluralité de ses missionnaires trouve son accomplissement romanesque dans la réécriture des Actes des Apôtres où le Saint Esprit dote ses envoyés du don de langue pour aller prêcher. La multiplication des envoyés de Dieu n'est pas signe de division mais montre l'unité d'une parole qui doit néanmoins s'adapter à chacun pour le mener au salut. Cependant, l'analyse faite précédemment de la parole herméneutique dans les deux romans, tend à prouver que seules les paroles et les visions obscures sont multiples. La *senefiance*, une fois décodée, apparaît toujours comme faisant référence à un seul et unique signifiant : Dieu. Autrement dit, la parole d'élucidation renoue avec l'unité perdue qu'implique le sens littéral, et la voie d'accès vers ce sens supérieur est la voix divine.

Un autre fait intéressant dans la *Queste* est la dépossession de Lancelot de l'épithète qui le qualifiait, par la demoiselle inconnue montée sur le palefroi blanc :

Ha, Lanceloz, tant est vostre aferes changié puis ier matin ! » Et quant il ot ceste parole, si li dist : « Damoisele, coment ? Dites le moi. » — « Par foi, fet ele, je le vos dirai oiant toz cels de ceste place. Vos estiez ier matin li

mielres chevaliers del monde, et qui lors vos apelist Lancelot li mieudre chevalier de toz, il deist voir : car lors il pas buen. Mes qui or le diroit, l'en le devroit tenir a mençongier : car meillor i a de vos, et bien est esprovee chose par l'aventure de ceste espee a quoi vos n'osastes metre la main. Et c'est li changemenz et li muemenz de vostre non, dont je vos ai fet remembrance por ce que vos ne cuidiez des or mes que vos soiez li meudres chevaliers del monde. (QSG§16)

Le changement de nom dénonce en effet un changement de nature suite à un échec. Dans *Le Conte du Graal*, la jeune fille affuble le nom de Perceval d'une épithète « li cheitis » à connotation péjorative.

Et cil qui son non ne savoit  
devine et dit que il avoit  
Percevaus li Gualois a non,  
Ne ne set s'il dit voir o non;  
Mais il dit voir, et si no sot  
. Etuant la damoisele l'ot,  
si s'est encontre lui dreciee  
Dit come fame correcie  
« Tes nons est changiez, biax amis.  
- Commant ? – Percevaus li chaitis ! »  
(vers3511-3520)

Dans le *Conte du Graal*, le changement d'épithète (le nom géographique « Gallois » se transforme en surnom « le chaitis ») se fait sous l'égide du merveilleux dans un récit qui ébauche les prémices de la christianisation du mythe. Dans la *Queste* par contre, le héros n'est pas dépossédé de tout son nom mais seulement de ses attributs positifs car l'ajout de l'épithète crée une restriction et oriente la signification. Lancelot est privé de la périphrase qui le qualifiait dans tous les autres romans « le meilleur chevalier du monde » (épithète méritoire), et ce, suite à l'échec de l'épreuve qualifiante du perron. Cependant, nous n'assistons pas à la disparition de ce surnom mais seulement à son déplacement vers celui qui se substituera au chevalier déchu, Galaad l'écu. Si dans le *Conte*, c'est le merveilleux qui prend en charge la destitution à travers l'archétype de la demoiselle inconnue, dans la *Queste*, ce motif n'est plus qu'une semblance, un fil ténu qui fera la jonction entre le paganisme littéraire et le christianisme qui s'imisce dans ses failles pour combler les silences du récit. Nous comprenons donc, que derrière l'affirmation de la jeune fille se range une abdication, une reconnaissance que « cest Queste n'est mie queste de terriennes choses » (QSG §22) et par

conséquent que toute épiphanie et toute aventure aussi merveilleuse soit-elle est le résultat d'une intervention divine. Cependant, selon Micheline de Combarieu du Grès :

Pour elle [la demoiselle], si, d'un jour à l'autre, Lancelot a changé de (sur)nom, c'est que, lui dit-elle, ore meillor i a de vos (p.12-13). Ce n'est pas à cause du Graal mais à cause de Galaad. On ne saurait donc utiliser le passage pour appuyer l'idée selon laquelle la *QSG* se référerait à un système de valeurs fondamentalement différent de celui du Lancelot. Il y a longtemps que le héros-titre y a été présenté comme le meilleur chevalier du monde – de son temps et non dans l'absolu de l'Histoire. L'attente de toute la cour et de la compagnie de la Table Ronde, rappelée par son roi, le montre clairement.<sup>1</sup>

Il apparaît ainsi que l'anonymat ou la dépossession de nom participent à la promulgation des valeurs chrétiennes: l'humilité et le mérite religieux. Cependant l'anonymat du narrateur de *l'Estoire* paradoxalement, s'il est le signe manifeste de l'humilité chrétienne, conforte le personnage dans sa fonction d'élu puisque c'est lui a qui Dieu a confié la mission de transmettre son message.

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès, « Le changement du nom ( sur le passage du « terrien » au « celestien » dans le début du Lancelot en prose).» *Formes et figures du religieux au Moyen Age, études réunies par Pierre Nobel*, 2002. p.166

## 2.2.2 Généalogie et Etymologie: rapport de la nomination au temps

---

### 2.2.2.1 Les nominations de Dieu et l'inscription de la parole prophétique

Le souci de la postérité est sans cesse affirmé dans *l'Estoire*, roman tourné vers le futur. L'importance de la filiation en tant que vecteur de transmission est annoncée dès le prologue de *l'Estoire* qui présente la lecture du livret et accessoirement, les aventures du Graal comme une quête généalogique. L'omniprésence des révélations concernant la filiation est en ce sens assez significative. Nascien le premier a le privilège de découvrir un *brief* où est inscrite sa descendance. Si la quête des origines et le désir de s'identifier à d'illustres ancêtres guide la *Queste*, *l'Estoire* ne rougit pas non plus de sa descendance qu'elle ne cesse de glorifier à travers l'usage de la prolepse narrative. Au sein même de l'espace intra diégétique, le récit ne cesse de faire intervenir les enfants des élus qui représentent les personnages relais de leurs parents et qui montrent que le texte ne s'achève jamais mais est toujours en devenir.

L'importance accordée à la filiation est telle que c'est Dieu lui-même qui ordonne à Joseph d'engendrer Galaad et que c'est lui-même qui lui donnera son nom. Ce motif est assez récurrent dans la Bible qui offre le modèle de Zacharie dans le Nouveau Testament et celui d'Abraham dans l'Ancien. Galaad est en effet engendré alors qu'Helyab est déjà vieille. Une nuit d'hiver<sup>1</sup>, Joseph est couché près de sa femme dans un bois. Une voix le réveille et lui ordonne

« Ce te mande li hauz Mestres, par cui comandement tu iés oissuz de ton païs o si grant compaignie come tu maines aveques toi, que tu conoisses en ceste nuit ta feme charnelment, ainsi que semence en isse dont la terre qui t'est pramise soit encore gardee et maintenue, et, quant il sera nez, cil, qui

---

<sup>1</sup>Le solstice d'hiver (25 décembre) a toujours eu une importance particulière dans différentes religions car il correspondait à la renaissance de la nature et au début de l'allongement des journées. Les Dieux de la fécondité étaient par ailleurs célébrés ce jour là comme le Dieu Njord pour les peuples nordiques, les romains fêtaient Saturne, dieu de l'agriculture du 17 au 24 décembre. L'Église chrétienne choisit le 25 décembre pour fixer la date de la naissance de Jésus pour intégrer le culte voué à Mithra célébré le même jour. Le texte greffe ainsi le motif de la fécondité à celui de la naissance christique symbolisé par le nom de Galaad qui est l'un des noms accordés à Jésus-Christ.

sera masles, soit apelez Galaaz: einsint le comande li Ordenerres de totes choses. » A cest mot respondi Joseph a la voiz et dist: « Je sui serjanz apareilliez de faire son commandement, selonc mon pooir, mes je sui mes si vielz et si frailes que je ne sai coment ce puist estre, fors por ce qu'il l'a dit. - Ne t'esmaier, fait la voiz; einsint le covient a estre. » Si se tut atant, que plus ne dist. Cele nuit conut Joseph sa feme et engendra Galaaz. » §649 5,15

Le récit de la procréation de Galaad présente avec celui de la naissance d'Isaac fils d'Abraham dans l'Ancien Testament et de Jean fils de Zacharie dans l'Evangile de Luc une concordance assez appuyée:

1) le motif de l'âge avancé des parents et l'impossibilité physique de procréer: « *Abraham et Sara étaient vieux, avancés en âge: et Sara ne pouvait plus espérer avoir des enfants* » (Genèse 18,11); « *Ils n'avaient point d'enfants, parce qu'Élisabeth était stérile; et ils étaient l'un et l'autre avancés en âge* » (Luc I,7).

2) l'imposition du nom: « *Sara, ta femme, t'enfantera un fils; et tu l'appelleras du nom d'Isaac* » (Genèse 17,19); « *Ta femme Élisabeth t'enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jean* » (Luc I, 13).

3) les réticences émises par le père: « *Abraham tomba sur sa face; il rit, et dit en son coeur: Naîtrait-il un fils à un homme de cent ans? et Sara, âgée de quatre-vingt-dix ans, enfanterait-elle?* » (Genèse 17,17) ; « *Zacharie dit à l'ange: « A quoi reconnâtrai-je cela? Car je suis vieux, et ma femme est avancée en âge. L'ange lui répondit: Je suis Gabriel, je me tiens devant Dieu; j'ai été envoyé pour te parler, et pour t'annoncer cette bonne nouvelle. Et voici, tu seras muet, et tu ne pourras parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps.* » (Luc I, 18-20)

Cependant, contrairement à Zacharie, Joseph n'est pas frappé de mutisme jusqu'à la naissance de son fils pour avoir osé faire part de ses doutes, car dans le premier cas Zacharie nie dès le départ la possibilité de concevoir un enfant. Joseph quant à lui s'il conçoit cette difficulté, s'en remet à Dieu annonçant sa subordination à la parole divine. Joseph commence en effet par confirmer sa bonne foi en voulant exécuter l'ordre de Dieu selon son pouvoir. L'incapacité physique en ce sens n'est plus un frein du moment que Dieu le veut comme cela est rappelé à Abraham: « *Y a-t-il rien qui soit étonnant de la part de l'Éternel? Au temps fixé je reviendrai vers toi, à cette même époque; et Sara aura un fils* » (Genèse 18,14). La parole de Dieu apparaît comme la seule capable de transformer le corps stérile en corps fécond. Dans

*l'Estoire*, l'exception introduite par « *fors por ce qu'il l'a dit* » confirme que la parole féconde de Dieu permet à Joseph, comme précédemment à Abraham et à Zacharie, d'ensemencer sa femme. De même, L'attribution du nom est un acte créateur au même rang que celui du *fiat lux* du commencement. Le nom n'est pas qu'une étiquette ou un surnom, comme en témoigne la mise en scène qui l'entoure. L'imposition du nom qui se dévoile à travers la manifestation divine prouve que le nom est signifiant puisque c'est Dieu lui même qui se charge de le sélectionner. Ainsi, ces scènes d'annonciation préfigurent une double élection religieuse qui se manifeste à travers la conception miraculeuse et la dénomination divine.

Le rapport entre le nom imposé par Dieu comme signe d'élection et la destinée glorieuse qui est réservée à l'élu est un motif récurrent des textes religieux mais pas seulement puisqu'il s'agit d'un trait caractéristique des mythes de naissance des héros. La naissance du héros mythique est très souvent précédée d'oracles et de prophéties qui concourent à magnifier son destin. Selon Gilbert Durand, « l'oracle fait partie intégrante de tout mythe, la prophétie de toute mythologie <sup>1</sup> ». La naissance n'est donc pas une naissance naturelle mais conditionnée qui affirme l'existence hors du commun du héros avant même qu'il n'ait été engendré. Dans la Genèse, Dieu ne cesse de mettre l'accent sur l'alliance qu'il compte établir avec Isaac et qui s'inscrit dans la postérité:

« J'établirai mon alliance entre moi et toi, et tes descendants après toi, selon leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de ta postérité après toi. Je te donnerai, et à tes descendants après toi, le pays que tu habites comme étranger, tout le pays de Canaan, en possession perpétuelle, et je serai leur Dieu ». (Genèse 17,7-8)

Dans l'Evangile de Luc, l'ange annonce à Zacharie :

« il sera pour toi un sujet de joie et d'allégresse, et plusieurs se réjouiront de sa naissance. Car il sera grand devant le Seigneur. Il ne boira ni vin, ni liqueur enivrante, et il sera rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère; il ramènera plusieurs des fils d'Israël au Seigneur, leur Dieu; il marchera devant Dieu avec l'esprit et la puissance d'Élie, pour ramener les cœurs des pères vers les enfants, et les rebelles à la sagesse des justes, afin de préparer au Seigneur un peuple bien disposé ». (Luc I, 14-17)

Il en va de même pour Galaad dans *l'Estoire* : l'annonce de sa naissance est conjointe à l'annonce de sa descendance :

---

<sup>1</sup>G. Durand, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme*, Paris, José Corti, p. 46 ; Voir aussi O. Rank, *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 2000



« De chestui Galaad descendi la haute lignie dont li plusour furent saint home et religieux en lor vies et essauchierent le non Nostre Signeur Jhesucrist a lor pooirs et si honerent la terre de la Bloie Bretagne, qui ore est apielee Engleterre, et les autres contrees environ de lor sains cors precieus qui i reposent, ensi com cheste estoire le contera es paroles qui chi après viennent. » (ESG§104, 18-23)

La fécondité de la semence se conjugue à la fécondité de la parole du missionnaire de Dieu qui engendre Galaad. Dans son article « Lignes et lignages dans la littérature arthurienne », Antoinette Saly étudie le rapport entre virginité et fécondité et rappelle la sacralisation de l'acte sexuel grâce à l'intervention de Dieu qui ordonne l'accouplement pour perpétuer le lignage<sup>1</sup>. Le thème de la naissance prodigieuse qui accompagne l'annonce d'une filiation glorieuse trouve des concordances avec celui des patriarches bibliques. La conception de Galaad intervient pour perpétuer la filiation de Joseph. Son descendant Yvain, fils du roi Urien, est mort à la bataille de Salesbierres (ESG§869). Il s'avère ainsi que la descendance de Joseph ne fera pas partie des élus du Graal<sup>2</sup> et cela semble assez paradoxal vu les annonces et la mise en scène qui ont entouré la conception de Galaad<sup>3</sup>. Carole Chase explique ainsi :

On peut répondre en partie en se référant à la *Queste*, qui a sans doute été écrite avant *l'Estoire* et où le lignage est déjà dressé. Dans ce texte Lancelot a peut-être été repoussé du lignage de Joseph à cause de ses péchés. En reprenant les données généalogiques de la *Queste*, l'écrivain de *l'Estoire* enlève à Lancelot un ancêtre paternel important, mais il essaie d'y compenser en faisant de ces rois païens les premiers défenseurs de la foi chrétienne<sup>4</sup> ».

Nous pensons pour notre part, que nous reposer sur l'analogie précédemment soulignée entre filiation et étymologie pourrait aussi nous permettre de comprendre ce paradoxe. Galaad est celui qui a donné son nom au royaume de Galles qui s'appelait jusqu'alors Hoselice. Devenu

---

<sup>1</sup> A. SALY, Antoinette. « Lignage et virginité. » *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne* : Actes du 3e colloque arthurien organisé à l'université de Haute-Bretagne 13-14 octobre 2005, Ch.Ferlampin-Acher et D. Hüe (éds), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007. pp.181-182

<sup>2</sup> Dans le *Perlesvaus* par contre Joseph est l'ancêtre des chevaliers du Graal. Cependant dans la *Queste*, son fils Josephé, apparaîtra lors de la scène finale à Cobernic et présidera à la liturgie du Graal. En ce sens, s'il ne participe pas à la quête, il intervient grâce au pouvoir de Dieu qui rappelle son personnage pour signer l'apothéose finale. Le fils de Joseph n'est donc pas soumis aux dictats de l'évolution généalogique traditionnelle pour faire partie des élus. La rupture temporelle est donc le signe de l'élection divine.

<sup>3</sup> Sur l'absence de lien de parenté directe entre Galaad et Joseph voir C.Chase « La conversion des païennes dans *l'Estoire del Saint Graal* » in *Masculin/féminin*, op.cit. p 259

<sup>4</sup> *Ibid.* pp. 260-261

roi de cette terre, il était si aimé de ses barons « *que après sa mort, por amor de lui, chanja li roiaumes son non et fu apelez por henor de lui, de Galaaz, Gales, ne puis ne li fu ciz nons changiez ne ne sera tant come li siecles durera.* » (§869). Galaad est donc l'ancêtre éponyme du pays de Galles. Or le pays de Galles est celui dont Perceval est originaire. Galaad, fils de Joseph et roi de Galles, par son couronnement, son sacrement et son onction, est non seulement le vecteur de Dieu sur terre mais représente en plus la figure de la paternité royale. Par cette nouvelle fonction, il devient symboliquement et non biologiquement l'ancêtre de Perceval le Galois puisque le père de celui-ci n'est pas roi de Galles.

La filiation de Perceval, l'un des élus du Graal, à Galaad est donc double: par la toponymie (royaume de Galles) et par l'éponymie de l'espace géographique (Galles/Galaad). Pour définir le nom d'une personne, la tradition patronymique opte soit pour la filiation soit choisit l'origine géographique. Le rapport analogique implicite entre lignage et toponymie est confirmé dans ce passage qui annonce la venue de Perceval et de Gaalad:

Einsint fu cele abaïe estoree par lo roi Mordrein, qui puis i demora si grant tens, en tel point come il estoit, avugles et tot le pooir de ses membres perdu, que Perceval de Gales le vit tot apertement et que Galaaz, li noevismes del lingnage Nascien, cil qui fu si tres buens chevaliers, le vint visiter. (§757, 8-11).

En effet, la localisation géographique *de Galles* est partie constitutive de la désignation patronymique aussi bien que la référence au nom du père *li noevismes del lingnage Nascien*. Perceval de Galles peut être perçu comme originaire du pays de Galles mais aussi comme descendant de Galaad. « Le Galois » est donc un surnom toponymique. Le texte ira même plus loin en faisant fusionner la Terre Foraine, celle des Riches Rois Pécheurs avec celle de Galles sous le nom de Terre Gaste, qualification englobante qui évite ainsi de pervertir le modèle originel du *Conte du Graal*. *L'Estoire* explique ainsi que le roi Varlan, roi de Galles tue le roi Lambor, roi de la terre Foraine et descendant de Josué, en le frappant de l'épée de David trouvée sur la nef.

Si en avint si grant persecucion a ambedous les roiaumes, el roiaume de Terre Foreine et el roiaume de Gales, por le vengeance del roi Lambor qe Dex aimoit tant, qe de grant tens les terres as laboreors ne furent gaaignees, ne n'i croissoit ne blé ne autre chose, ne li arbre n'i portoient fruit, ne es eves ne trovoit poisson se molt petit non. Et par ce fu puis apelee la terre des dous roiaumes la Terre Gaste. (§891)

En brouillant les pistes par l'artifice de la nomination, *l'Estoire* se crée des généalogies qui convergent en aval vers les modèles de la *Queste* et du *Conte du Graal* dont elle s'est

inspirée.

*L'Estoire* a d'autre part, recours à l'étymologie philologique dérivationnelle pour expliquer l'origine du nom de la ville<sup>1</sup> de Sarras. Joseph muni de l'arche arrive avec ses compagnons « *a une cité qui avoit non Sarras, si estoit entre Babiloine et Salamandre* » L'identification de la cité de Sarras est double. L'auteur nous donne au début une indication géographique: la précision de l'emplacement entre Babylone et Salamandre situe la localisation sur le plan horizontal. La seconde authentification procède d'un ordre vertical puisqu'il remonte à l'étymologie pour expliquer l'origine des sarrasins.

« De chele cité issirent premierement Sarrasin et de Sarras furent il premierement Sarrasin apielé, ne ne font pas a croire chil qui dient ke Sarrasin furent apielé de Sarra, le feme Abreham, car che fu controvaile, ne raisons ne samble che pas a estre: ne che n'est pas chose mesconetie ke Sarra ne fust juise et ses fiex, Ysaac, fu juis et juif furent chil qui de Ysaac descendirent, car par la grignour partie prent on le tout; et puis ke il descendirent juif de Sarra dont ne samble il pas raisons ke li Sarrasin presissent lor non de li; mais de chele cité qui avoit non Sarras furent apielé Sarrasin, pour che ke che fu la premiere cités ou ichés gens prisent certaineté de savoir ke il aouroient et la fu controvee et establee la secte ke Sarrasin maintinrent puis juc'a la venue de Mahomet, qui fu envoiés pour aus sauver – mais il dampna soi avant et aus après pour sa glouternie – car devant che ke la secte fust qui establee fu en Sarras, n'avoient ches gens nule certaineté d'aouer, anchois aouroient toutes les choses qui lor plaisoient, si ke che qu'il aouroient un jour n'aouroient il pas a l'autre; mais lors establirent il a aouer le soleil et la lune et les autres planetes. » (§62)

Le rapport entre généalogie et étymologie est clairement établi dans ce passage. Les descendants de Sarra parce qu'ils sont juifs ne peuvent être sarrasins. Il s'avère ainsi que l'identification ne se fait pas par la filiation mais par la localisation. Mué en historien, l'auteur de *l'Estoire* explique que le nom de sarrasin renvoie à la ville de Sarras et non au fait qu'ils descendent de Sarra. Il s'agit donc d'une étymologie philologique qui provient d'une dérivation. L'auteur se livre ainsi à une argumentation logique qui prouve l'authenticité de sa

---

<sup>1</sup>Sur l'étude des villes dans *l'Estoire del Saint Graal* voir l'article de Carol Chase « Sarrasins et chrétiens et la colonisation des villes dans *l'Estoire del Saint Graal*. » in *Temps et Histoire dans le roman arthurien*, études recueillies par Jean Claude Faucon, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, diffusion Honoré Champion, 1999 pp. 63-74. Carol Chase compare la prise de possession des villes dans *l'Estoire* à celles que l'on retrouve dans les épopées. Elle suggère que « la représentation des Sarrasins et de la ville dans les chansons de geste a pu fournir un modèle au prosateur. » p.71; Voir aussi l'article de Paul Deschamps, La toponomastique en Terre Sainte au temps des croisades, in *Recueils de Travaux offerts à M. Clovis Brunel Tome I*, Paris, Société des Ecoles des Chartes, 1955 p.352-356

réflexion à travers le recours aux cautions scientifiques (connaissance historique et géographique de l'Orient) et religieuses qui lui permettent de rétablir la vérité généalogique et par extension étymologique. Florence Plet-Nicolas qui a étudié certains excursus étymologiques dans *le Tristan en prose* remarque ainsi :

Nombreux toponymes renvoient plus ou moins loin dans le passé, par des biais divers. Soit parce que le toponyme intègre un autre nom qu'on peut situer dans la chronologie arthurienne ; soit parce qu'un récit étiologique explicite les conditions dans lesquelles fut jadis nommé l'endroit, même si le nom en lui-même ne contient pas d'indice temporel. Voici l'Histoire enracinée dans le territoire.<sup>1</sup>

La notion d'horizontalité et de verticalité qui structure celle de la transmission généalogique structure de même le transport du Graal et les successions généalogiques. *L'Estoire* en cela s'est inspirée de la fin du *Joseph d'Arimathie* qui retrace tout le lignage des gardiens du Graal. Mireille Séguy constate à ce sujet : « l'histoire du *veissel* que rapporte le Joseph peut d'ailleurs se résumer à une succession de transmissions ». Elle ajoute plus loin :

Cette transmission de main en main s'accompagne toujours, à partir de l'épisode constitutif de la visite du Christ à Joseph, de la transmission d'une parole d'enseignement. Le don du *veissel-remembrance*, enseigne de la mort du Christ, est inséparable de la délivrance d'un discours de rappel des moments clés de l'Histoire sainte et des lignes de force du dogme chrétien.<sup>2</sup>

De même que dans le *Joseph d'Arimathie*, Joseph, dans *l'Estoire*, transmet le Graal à son fils Josephé, qui, parce qu'il doit garder sa virginité, le lègue à son cousin Helein le gros. Celui-ci ayant lui aussi fait vœu de chasteté le transmet à son frère Josué (transmission horizontale). Celui-ci se marie avec la fille de Galiffes nouveau converti dont le nom devient Arfasans, qui bâtit le château dans lequel est gardé le Graal :

« Heleins, biaux douz amis, ce que je vous requier, ce est ce que cist seintismes vaisseaus dont vos estes saisiz remaigne en cest païs toz jorz, et sachiez que, se il vos plect que il i remaigne, ge ferai por amor de lui un chastel fort et bien seant, li plus riche de ceste terre; et encor ferai ge plus por amor de vos, qui vos doit torner a mout grant henor, que je donrai a Josué, vostre frere, ma fille a feme et le saisirai de tote ma terre, si que ge a vostre vivant le coronerai, par covenant que cist vaisseaus remaigne en cest païs. » (ESG§883).

Arfasan inaugure ainsi les dons de terres faits à l'Eglise en offrant au Graal un château. Sous l'aspect traditionnel des alliances féodales, «*li rois fet maintenant amener sa fille devant lui, si revest Josué et de la fille et de la terre* » (ESG§883). Ce n'est pas seulement sa fille et

<sup>1</sup> F. Plet-Nicolas, *La création du monde*, op.cit. p356

<sup>2</sup> M. Séguy : « Faire sens, faire souche » in *Furent les merveilles truvees* op.cit.p570

ses terres qu'il offre aux gardiens du Graal mais il annonce symboliquement la soumission du pouvoir royal au pouvoir de Dieu mettant les richesses terrestres au service de richesses célestes comme les seigneurs partis en croisades n'hésitaient pas à le faire. Il offre au Saint Graal un lieu fixe auquel la postérité pourra accéder et que sa descendance par le biais de sa fille devra garder (transmission verticale). Selon Mireille Séguy, « le discours mémoriel que suscite le *veissel-remembrance* » apparaît comme « un discours apte à structurer la progression du récit et à en assurer le statut fondateur<sup>1</sup> ». J.R. Valette, à la suite d'Eugène Vance, parle d'ailleurs de « métaphysique commémorative ». Il explique ainsi que « l'importance que les Hauts Livres accordent à la *remembrance* montre bien que les signes du Graal ne sauraient se définir uniquement par les rapports qu'entretiennent semblance et senefiance ou bien encore *semblance* et *demonstrance* »<sup>2</sup>.

*L'Estoire del Saint Graal* est ainsi jalonnée d'objets *remembrances* destinés aux générations futures comme l'érection des Tours des merveilles qui pose le rapport du nom à la postérité.

Après la conversion de Gaanor, ceux de son peuple qui ont refusé le baptême sont retrouvés noyés dans la rivière. Josephé demande alors de construire une tour pour inhumer les corps « *et quant la tor sera faite, l'en apelera la tor des Merveilles.* » (§703, 4-5). Comme dans le cas de la construction des Tours du Jugement (§627), le nom est choisi avant l'achèvement de l'ouvrage. L'existence concrète est le prélude nécessaire à cet acte de langage, signifiant ainsi que la nomination est là pour clore la création afin de la livrer à la postérité. Il apparaît dans *l'Estoire* et dans la Bible, que seul Dieu et ses prophètes sont capables d'imposer des noms *a priori* puisque le souci de nomination et de création, s'inscrivant dans un dessein plus vaste, n'est pas soumis aux mêmes contraintes de temporalité que celles imposées à l'homme.

Cependant le nom de la Tour demandant à être justifié, Josephé explique:

« En ceste terre qui est apelee Bretagne la Grant avra un roi qui ert apelez Artus, si ert si aspre et de si buene chevalerie que ce sera merveilles. Et a

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p 576

<sup>2</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal* op.cit. pp. 330-331 Il renvoie la notion de *remembrance* à la Passion : « c'est, en effet, par référence à la figure du Christ qu'il faut comprendre les concepts de *remembrance* et de *certifiance* grâce auxquels les signes sont intégrés, d'une part, à une métaphysique commémorative dont le point d'ancrage reste la Passion et, d'autre part, à la conception d'un Dieu-Vérité, unique garant du rapport adéquat à la Révélation et à la *creance* » p.343

celui tens avendra en ceste terre, par le coup d'une seule espee, aventures et si granz merveilles que maintes genz qui puis en orront parler le tendront a fantosme, et dureront cez merveilles et ces aventures qatorze anz ne ja ne faudront fors par le desreain chevalier del lignage Nascien. Tant come cez merveilles dureront dont je vos paroïl sera ceste tor si merveilleuse et si aventureuse qe ja nul chevalier de la cort a celui Artur n'i vendra, s'il demande joste ou bataille, qu'il ne l'ait d'ausi buen chevalier come il sera, ne ja tant chevaliers n'i vendront dehors que autretant ne s'en isse de laienz, ne ja nus ne savra dont il vendront devant qe cil l'encerchera qui metra a fin les aventures. Et por ceste chose sera la tor apelee la tor des Merveilles. Or les faites enterrer einsint come ge vos ai dit et faites comencier la tor et parfaire, et ge vos di veraïement que je ne vos en ai dit riens qui n'aviegne tot einsint come je vos ai dit. » (§704, 12-15)

Le nom, lié à une parole proleptique, ne tire pas son choix d'une aventure passée mais d'une aventure à venir. La tournure prophétique de l'annonce des aventures de Lancelot liée à l'imposition du nom, donne une dimension inéluctable aux aventures. Nommer signifie en effet faire précéder l'accomplissement des merveilles par un signe annoncé en amont et installe le procès comme inévitable, comme le veut la tradition divine de la dénomination prénatale. Le fait que ce soit un porte-parole de Dieu qui s'exprime explique sans doute le recours à ce procédé oraculaire. L'annonce d'un événement existant déjà dans un autre roman, donne à penser le cycle du *Lancelot-Graal* dans son unité : « *et qant ele fu parfete, si l'apelerent la tor des Merveilles, ne puis ne li failli li non jusq'atant que Lanceloz l'abati et froissa par les dous filz Mordret que s'i estoient embatu a tot lor pooir, si come l'Estoire de la mort lo roi Artu le devisera.* » (§ 705, 3-6)<sup>1</sup>

### 2.2.2.2 Rapport entre généalogie et brief

L'épisode qui rend le mieux compte de l'importance de la généalogie dans *l'Estoire* est celui de Nascien à qui est confié un *brief* en son dormant. La présentation verticale de la filiation du personnage doublée de sa vision où se succède sa descendance rend compte de la tradition généalogique biblique très répandue au XIII<sup>e</sup> siècle. Le *compendium* de Pierre de Poitiers<sup>2</sup>, la Bible glosée<sup>1</sup> et les *Sentences* de Pierre Lombard<sup>2</sup> étaient les trois ouvrages de

---

<sup>1</sup> Voir partie III, chapitre IV sur le rapport entre *l'Estoire* et la *Queste*.

<sup>2</sup> Le *Compendium historiae in genealogia Christi* de Pierre de Poitiers est un résumé de l'histoire sainte avec des notes explicatives. Il présente la Généalogie du Christ sous forme d'un rouleau vertical pouvant être accroché et déroulé pour l'enseignement. Ce compendium aura un énorme succès en Europe et inspirera les commentateurs de la Bible.



référence utilisés dans l'enseignement de la théologie dans les universités médiévales au XIII<sup>e</sup> siècle. Le *compendium*, outil didactique, est présenté sous forme de parchemin vertical qui suit la généalogie du Christ donnée par Matthieu (d'Abraham à Jésus-Christ). Pierre de Poitiers nous a livré la version la plus élaborée de cette généalogie. Christiane Klapisch-Zuber remarque en ce sens:

En dépit de ses vagabondages à l'écart de la lignée christique, l'œuvre de Pierre de Poitiers conserve en effet aux cinq premiers âges du monde une continuité imperturbable et un parallélisme synoptique sans défaut: la progression chronologique des différentes lignes, comme graduée par les séries dynastiques qui les encadrent, est harmonisée et unifiée par la forme même du rouleau.<sup>3</sup>

Pierre de Poitiers est à l'origine du développement de l'inscription des généalogies sur un rouleau, à des fins didactiques. Il ne serait pas étonnant que le *brief* confié à Nascien soit lui aussi sous cette forme: « *et qant li preudom qu'il avoit veü en son dormant s'en estoit partiz, si revenoit arrieres, ce li sembloit, et li aportoit un brief et il metoit en la mein, si il disoit: « Vez ci la branche et la hautesce de ton lignage, non pas celui dont tu iés descenduz, mes celui qui de toi descendra» (§ 633). L'emploi du mot *branche* pourrait laisser penser qu'il s'agirait d'un arbre généalogique. Pierre de Poitiers considérait le rouleau comme le support le plus approprié pour ses arbres historiques.*

---

<sup>1</sup> Des traductions de la Bible en langue vernaculaire commencent à apparaître au XII<sup>e</sup> siècle rendant compte de préoccupations d'ordre pratique afin de satisfaire la forte demande du public de l'époque. Au XIII<sup>e</sup> siècle, de nombreux travaux sont apportés au texte biblique. Les Bibles glosées et illustrées se développent dans l'anonymat des corporations. Voir Guyart des Moulins, *Bible historique ou Bible française*, édition de Jean de Rely, 1543, Samuel Berger ; *La Bible romane au Moyen Âge : Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises*, Genève, Slatkine Reprints (réimpression des articles extraits de Romania XVIII-XXVIII, 1889-1899), 1977, et *La Bible française au Moyen Âge : étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.

<sup>2</sup> Les *Sententiarum libri quatuor* sont une compilation de textes bibliques et patristiques de Pierre de Lombard qui prépare la voie aux interprétations théologiques de l'Écriture. Le livre I traite de la Trinité, le livre II de la création, le livre III de la chute et du salut par le Christ, le livre IV des sacrements. Les sentences ont influencé les plus grands penseurs médiévaux tels que Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham ou encore Albert le Grand. Voir Ph. Delhaye, *Pierre Lombard, sa vie, son œuvre*, Paris-Montréal, 1961 ; A. Vauchez, « L'Église et la culture », in *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée, 1993, t. 5, p.446 et suivantes ; Thomas d'Aquin, *Commentaire sur les sentences de Pierre Lombard (1254-1256), traduction en français du livre II par Aude Kammerer*, master, sept. 2006 Université Paris-IV Sorbonne; dir. R. Imbach.

<sup>3</sup>Ch. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres, essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000 p.130



## 2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE

le manuscrit de la Houghton Library, qu'on peut dater des toutes premières années du XIII<sup>e</sup> siècle, montre l'auteur compulsant un grand livre dictant son *Compendium* à un clerc qui écrit sur un rouleau tenu verticalement<sup>1</sup>. (...) Un autre argument plaide en faveur du choix originel du rouleau: la continuité même des arbres de l'histoire sainte menant au Christ, tels qu'ils vont être inlassablement reproduits dans les trois siècles suivants, laisse deviner le déroulement d'un support continu qui fut sans doute celui des origines.<sup>2</sup>

Nascien se réveille et « *lors desploie le brief et troeve totes les merveilles qui i estoient escrites les unes en ebriu et les autres en latin* » (§634,8-10). Le verbe « *desploier* » qui signifie développer laisse supposer la notion de longueur que suggère l'utilisation du rouleau comme celui employé dans l'épisode d'Ézéchiel : « *Je regardai, et voici, une main était étendue vers moi, et elle tenait un livre en rouleau. Il le déploya devant moi* » (Ézéchiel, 2, 10). Christiane Klapish-Zuber remarque que le choix du rouleau par Pierre de Lombard :

semble lui avoir été soufflé par des raisons d'ordre symbolique plutôt que dicté par la tradition ou l'imitation ou même par des motivations pratiques. Un tel format suggérait l'unité du temps chrétien et la finalité des événements historiques affectant les destins individuels. Il déroulait les péripéties historiques en tenant sans faiblir le cap de la Rédemption finale. Il faisait sentir physiquement, en quelque sorte, l'intention divine, unique et invariable, de mener à son salut l'humanité.<sup>3</sup>

Or, c'est bien cette vision d'ensemble dont rend compte la révélation de sa descendance à Nascien.

En effet, l'annonce de la destinée prodigieuse que va accomplir Galaad prouve la logique de la succession. Le motif de la transmission correspond aux desseins de Dieu qui se présente comme « *li ordenerres de toutes choses* » lorsqu'il commande à Joseph d'engendrer Galaad. La vision d'ensemble qu'offre le rouleau permet de saisir dans son ensemble le projet de Dieu du commencement jusqu'à l'accomplissement final. M. Stanesco note ainsi :

La succession des générations est inscrite dans un bref divin et secret. Ainsi, le *Livre du Graal* n'est pas une « œuvre ouverte » dans le sens d'Umberto Eco : toute l'histoire est conçue comme une série d'événements inéluctablement orientée vers la fin. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas non plus parler d'un espace-temps romanesque circulaire : le temps est, comme la direction de l'espace, strictement rectiligne et fini.<sup>4</sup>

Comme nous l'avions remarqué si dessus, la lecture du *brief* redouble la vision des descendants. Cependant, ce dédoublement est assez intéressant puisqu'il offre un exemple

---

<sup>1</sup>*Ibid.* p.132

<sup>2</sup>*Ibid.* p.133

<sup>3</sup>*Ibid.* p.132

<sup>4</sup> M. Stanesco « La dernière frontière et la fin des temps » op.cit. p. 473

pertinent du rôle joué par les noms dans le processus de révélation. La vision qui est offerte à Nascien commence par Célidoine qu'il reconnaît tout de suite puisqu'il s'agit de son fils, puis

« neuf persones d'ome qui tuit estoient en guise de rois fors celui qui venoit huitiesme: et cil estoit muez en forme de chien let et mauvés (...) Li premiers se laissoit chaoir as piez Celidoine ausint comme morz, et li segonz après, et li tierz ausint, et li qarz, et li quinz, et li sisiesmes, et li setiesmes; et li noevisme. Et li huitiesmes, qui revenoit après les autres, faisoit tant qu'il perdoit sa forme de chien et revenoit en forme de lion, mes de corone n'avoit il point (...) » (§633, 8-17)

Jusqu'à ce point du récit, force est de constater que ces neuf hommes ne sont que de parfaits inconnus qui entretiennent avec Nascien un lien généalogique. De plus la succession du lignage d'une manière linéaire met l'accent sur une personne en particulier dont la présentation est différente des autres. Il s'agit de la huitième personne présentée sous forme d'un chien qui se transforme en lion. La dimension symbolique de cette transformation prouve avant même de connaître de qui il s'agit que ce huitième descendant aura une destinée hors du commun. Cette vision est alors complétée par la lecture du *brief* dont la lecture verticale reprend la linéarité de la transmission généalogique. «*Ce li sembloit* » (§633,4) met en évidence le flou qui caractérise la vision partiellement codée qui se transforme en compréhension *aperte* grâce à l'écriture du *brief*: «*totes les merveilles (...) disoient tot apertement* » :

« Des ministres et des chevaliers Jesucrist est Nasciens li premiers; et après Celidoines; et li premiers qui de Celidoine istra sera rois preudom et buens chevaliers et avra non Narpus; li segonz sera apelez Nasciens; li tierz sera apelez Helains li Gros, cil sera buens hom et religious et portera corone; li qarz avra non Ysaïes; li quinz avra a non Jonaans et sera chevaliers preuz et hardiz et essaucera Seinte Yglise; li sistes avra non Lancelot et sera coronez et en terre et en ciel, car en lui sera herbergiee pitiez et charitez; li setismes avra non li rois Bans. Cil qui de Ban descendra sera huitismes del lignage et avra non Lancelot: ce sera cil qui plus endurera peine et travaill, plus que nus n'avra enduré devant lui ne que nus n'endurera après; cil sera droiz chiens jusqu'en la fin. De celui istra li novismes (...) cil sera rois coronez et avra non Galaaz. » §634, 9-23

L'écriture met en évidence un procès tourné vers le futur et qui confirme que la vision dont jouit Nascien est une vision prophétique. L'imposition du nom fixe l'irrémédiabilité du destin de chaque personnage. Le nom n'est donc pas seulement indication historique, mais différencie l'identité de son porteur des autres descendants. Il marque de ce fait la part d'individualité qui caractérise chaque descendant et les faits qui lui seront attribués,

permettant ainsi à celui qui lit de ne pas les confondre. Par souci d'authentification, la plupart des noms sont donc associés à des faits marquants mais les personnages tirent aussi leur identité de leur filiation, car les homonymies sont si fréquentes que les prénoms de Nascien, Lancelot, Galaad, Helein, Jonas... ne peuvent à eux seuls identifier les individus. Nascien est à la fois le nom chrétien de Seraphe et celui d'un de ses descendants ; même chose pour Lancelot ou encore Galaad qui est à la fois le nom du fils de Joseph d'Arimathie, et celui du descendant de Nascien. De même, le nom de Sarracinte est-il attribué à la fille du roi Label lors de son baptême en l'honneur de la femme du roi Mordrain, comme si la jeune femme, qui n'a pas de nom avant sa conversion à part l'épithète qui relève sa filiation, n'existait réellement qu'ayant intégré la communauté chrétienne<sup>1</sup>.

La reprise des mêmes noms donne à l'ensemble du cycle une impression de continuité et permet de tisser des liens entre des personnages précis. En ce sens, si les descendants de Joseph ne font pas partie des élus de la quête l'homonymie entre le nom de son fils et Galaad, le fils de Lancelot le place symboliquement comme le père de l'écu. Cependant, il apparaît que la diversité des noms importe peu puisque c'est le lien de parenté ou l'appartenance géographique qui fixe l'identité des personnages. Si le prénom est *remembrance* d'un personnage auquel l'on voudrait s'identifier par homonymie, le patronyme quant à lui ancre le prénom dans un lignage en fixant son origine. En ce sens, l'on pourrait dire que le prénom révèle l'essence de l'être et le patronyme valorise son héritage moral et marque son ancrage terrestre.

La révélation de la généalogie procède alors de cette double authentification, qu'elle soit descendante pour Nascien ou ascendante pour le narrateur du prologue. Dans ce dernier cas, le narrateur anonyme qui refuse de nous présenter son nom consent à s'identifier à travers la révélation de son lignage qu'il trouve dans le livret « *Chi est li commenchemens de ton lignaige* » (ESG§8,5). Selon C. Chase, « l'une des fonctions de *l'Estoire* semble donc être celle de servir de chronique familiale faisant remonter ces lignages jusqu'au temps biblique<sup>2</sup>. » Comme nous l'avons analysé précédemment, la révélation du lignage dont il est question n'est autre que *l'Estoire del Saint Graal* que le narrateur recopie, ceci est renforcé par le fait qu'au Moyen Age, *estoire* désignait aussi bien roman que lignage comme le souligne H.Bloch: « [...] »

---

<sup>1</sup> Voir C. Chase, « La conversion des païennes dans *l'Estoire del Saint Graal* » op.cit. p.256

<sup>2</sup> *Ibid.* op.cit.p 252

jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, il n'y eut pas de distinction entre « *estoire* » et « *roman* ». Plus important encore, ce dernier terme évoquait lui aussi celui de « lignage » dont il pouvait être synonyme<sup>1</sup>.

Le rappel des généalogies, outre le fait de relier le temps passé au temps futur, est doté d'une fonction diégétique: c'est la filiation et la fécondité de génération en génération qui a permis la création des chevaliers arthuriens et de la fiction arthurienne.

### 2.2.2.3 La fonction aléthéique

Le narrateur de *l'Estoire* est le témoin vivant de la vérité sacrée et témoigne en faveur de cette vérité. Dieu, qui lui confie sa mission, le charge ainsi de découvrir ce qui jusqu'alors avait été occulté:

« et pou chou ke je sui li parfais Maistres, comme chil qui sui fontaine de toute sapiense, pour chou sui jou venus a toi, car je voel ke tu reçoives par moi enseignement de toutes icheles choses dont tu serras en doutanche : et si te fera certain et sage d'une cose dont onques nus hom morteus ne fu certains, et par toi sera ele descouverte et esclairie a tous chiaus qui jamais l'orront conter ne deviser. » (*ESG* §5, 21-26)

La mission assignée au narrateur se fait en deux temps: le premier le situe dans la réception puisqu'il doit apprendre et comprendre les points dont il doute et le second se fait dans la transmission de ce savoir assimilé. Ainsi la fonction *aléthéique* de *l'Estoire* s'annonce double puisque le dévoilement commence par l'apprentissage des secrets divins et s'ensuit du témoignage du narrateur. Il apparaît que le livret, offert par Dieu, indépendamment de sa fonction métaphorique sur laquelle nous reviendrons, contient la connaissance du lignage du narrateur:

Et quant li jours fu si clers ke je peuch la letre counoistre, si comenchai a lire et si trouvai el comenchement un title qui disoit : « chi est li comenchemens de ton lignaige. » Et quant je vi chou, si en fu mout liés, car il n'estoit nule rien terriene que je tant desiraisse a oïr comme la counissanche de mon lignaige. (*ESG* §8, 3- 7)

Le livret n'est donc pas une fable ou une fiction mais se dote d'une réalité historique qui

---

<sup>1</sup> R.H. Bloch, *Etymologie et généalogie*, op.cit.p133. Voir aussi Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972 p.248

contaminera *l'Estoire* puisque le texte que le narrateur recopie est le récit de son propre lignage ainsi que du cheminement des ancêtres des personnages arthuriens et par conséquent, celui de la survivance de la mémoire collective. Or, cette connaissance était ce que le narrateur espérait le plus, puisque jusqu'alors, à en croire le texte, il ne connaissait rien à ses aïeux. De ce fait, le livret s'inscrit aussi bien dans une révélation temporelle que mystique. En dévoilant au narrateur son lignage, il le pousse implicitement à se comparer à lui.

si i vi les nons et la vie de tant *preudomes* ke a paines osaisse je ne deüsse dire ne counoistre ke je fusse d'aus descendus, car, quant je veoie lor boine vie et les grans travaux que il avoient souffiert en terre pour lor Creatour, si ne pooie pas penser comment je peüsse tant amender ma vie k'ele fust digne d'estre amenteüe avoec les leur ne il ne m'estoit pas avis ke je fusse hom enviers aus, mais fainture d'ome et reproches. (ESG§8, 16-21)

Selon Alexandre Leupin :

« symbole premier du grand Artifex, le Christ cumule révélation des secrets et scription du récit : il est seul Signataire. Ce qui transforme, en un premier moment, le narrateur en lecteur ; de plus, au lieu de déchiffrer dans le livre le mystère christique, il y voit l'inscription de sa propre généalogie : déjà dans ce deuxième commencement, un hiatus se glisse entre ce que la Voix avait promis et ce que le livre contient de fait »<sup>1</sup>.

Le narrateur poursuit la lecture de la suite de son lignage dans une optique chronologique descendante pour aboutir au commencement du « *Livres du saint Graal* » (ESG§9) qui débute précisément le jour de la Passion de Jésus Christ, car « *li commenchemens de l'escripture, si fu pris del crucefiement Jhesucrist* » (ESG§30, 22-23). Selon Dominique Boutet, « le temps de la Passion fait figure du point d'origine de la fiction »<sup>2</sup>.

Ce que nous rapporte le narrateur de ses lectures correspond à ce qu'il affirme au sujet des Ecritures. En effet, le narrateur ne se livre pas à un compte rendu détaillé de sa lecture du *livre du Graal* dans le prologue. Il ne nous divulgue ses secrets que par écrit et non à l'oral quand commencera effectivement les aventures du Graal à proprement parler. Mais concernant ses illustres ancêtres, nous n'en savons pas plus, ni sur lui, ni sur son lignage, mis à part qu'il s'agit de gens illustres. En ce sens, nous pourrions nous demander si le fait d'avoir trouvé par écrit les hauts faits de ses aïeux et le fait de mettre en écrit les aventures des héros

<sup>1</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, Lausanne, Lettera, L'âge d'homme, 1982 pp.26-27

<sup>2</sup>D. Boutet, *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française 1100-1250*. Paris: PUF, 1999 p.273

du Graal ne seraient pas le signe évident que le narrateur est le descendant de l'un des gardiens du Graal et que par conséquent, seul lui serait digne de la charge qui lui incombe de retracer ces aventures à l'instar de ses aïeux qui ont transporté le Graal. L'analogie entre le livret et le Graal que nous analyserons ultérieurement renforcerait cette interprétation, le narrateur gardien du livret serait le descendant des gardiens du Graal. Le narrateur aurait de ce fait une fonction mémorielle : celle de mettre en écrit les hauts faits de ses aïeux et de garder leurs mémoires. Cela serait d'autant plus logique que lui-même affirme son intention de ne pas dévoiler son identité et il ajoute que le lecteur pourra reconnaître son identité à la suite de la lecture du récit. *L'Estoire del saint Graal* servirait de ce fait à dévoiler son lignage et témoignerait de son identité.

« Li nons de chelui qui cheste estoire met en escrit n'est pas només ne esclairiés en ches commenchement, mais par les paroles qui chi apriés seront dites porra on grant masse aperchevoir et counoistre le non de lui et sa vie et ses anchiestre. » (ESG§2)

C'est ainsi que troublé par la découverte de la noblesse de son lignage, le narrateur s'abîme dans ses pensées, et suspend momentanément la lecture : « *En che pensé domourai mout longement, mais toutesvoies retournai au livre et commenchai a lire tant ke je oi leüi jusk'en la fin de mon lignaige* » (ESG§8, 21-23). Selon Alexandre Leupin, « le narrateur se perd dans un songe, puis recommence à lire ».<sup>1</sup> Or, le narrateur pense mais ne s'endort pas. Au contraire, sa pensée met en évidence l'insuffisance de l'homme à imiter des modèles de conduite parfaits. Sa réflexion est une réflexion théosophique « *il ne m'estoit pas avis ke je fuisse hom enviers aus, mais fainture d'ome et reproches* » (ESG§8, 20-21). La question que sous entend le narrateur est la suivante : le fait d'avoir un noble lignage suffit-il à l'homme pour s'accomplir ou son accomplissement est-il en relation avec son comportement ? Il s'agit de mettre en évidence, que la noblesse du lignage nécessite un comportement exemplaire afin d'en être digne. Et si par contre l'extraction est modeste, comme le roi Mordrain, seul le comportement irréprochable peut rehausser l'homme au statut d'exemple. Le fait de se rendre compte de la noblesse de ses aïeux et de leur exemplarité pousse le narrateur à se remettre en question pour trouver le moyen de les égaler. Le comportement que doit adopter le personnage après la révélation de son illustre lignage doit être analogue au comportement que

---

<sup>1</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature* op.cit. p.27

doivent adopter les hommes après la révélation de Jésus Christ et qui se situe ainsi dans l'imitation. Le récit de la Genèse est en effet fondé sur l'homme à l'image de Dieu. Le premier mystère révélé dans *l'Estoire*, récit exemplaire, serait de ce fait *l'Imitatio Christi*. *L'Estoire del Saint Graal* affirme d'emblée et à plusieurs niveaux son analogie avec les Ecritures et fonde sa création sur l'imitation<sup>1</sup>. Ce récit des généalogies s'inscrit ainsi dans la lignée de la révélation des mystères du Christ, non pas d'un point de vue littéral mais symbolique.

Le récit des généalogies nous ramène encore une fois à la question de l'identité et du questionnement sur le nom. Comme le remarque Danièle James Raoul : « Le nom permet de situer précisément l'être en révélant plus ou moins ouvertement une relation familiale ou une lignée: le nom est indice de généalogie » et elle ajoute plus loin :

« Les noms sont parfois de dangereux leurres qui incitent à établir divers liens, entre ceux qui les portent, là où ils n'existent pas. Dans le *Perlesvaus*, le roi Arthur s'insurge contre l'amalgame que fait la demoiselle rencontrée entre son nom et sa valeur "E molt me poise quant si biax chevaliers com vos estes a le non de si mauvés roi. – Damesoile, fet lo rois, on n'est pas buen por le non, mes par le cuer. » *Perlesvaus*, I, 44, 539- 45, 531." <sup>2</sup> ».

Le personnage doit ainsi briller par sa valeur et ensuite faire part de son nom et non pas en abuser comme un faire valoir. C'est ainsi que très souvent, le texte différant le temps de la révélation, se rend complice du jeu de l'incognito, comme dans le passage de la *Queste* où le chevalier aux armes vermeilles n'est pas présenté comme Galaad l'élus de Dieu, mais comme un chevalier de haute prouesse qui brille non pas par son nom mais par ses exploits guerriers (§105-106). Cependant, dans ce cas, l'anonymat n'est que momentané. Le cas du narrateur quant à lui procède d'une herméneutique beaucoup plus laborieuse pour le lecteur qui, lui, n'a pas le privilège d'en faire part à un ermite vecteur de savoir.

La généalogie légitime ainsi la fiction en reprenant dans *l'Estoire* le motif de la paternité des chevaliers de la *Queste*: la production de *l'Estoire* n'est légitimée que par la faille constatée dans la *Queste* et qu'il faut combler. Cette faille est celle des origines auquel le titre lui même renvoie.

### 2.2.2.4 Le nom comme remembrance

*L'Estoire del saint Graal*, roman étiologique, rappelle régulièrement le mobile de

---

<sup>1</sup>La conduite des personnages repose principalement sur cette imitation: Mordrain et Nascien par exemple ont délaissé leurs biens terrestres pour aller évangéliser la Grande Bretagne

<sup>2</sup>D. James- Raoul, *La parole empêchée*, op.cit. p.127



l'imposition de certains noms. L'exemple que nous offre celui des Tours du Jugement est intéressant à plus d'un titre puisqu'il reprend à la fois le motif de la transmission féminine ainsi que celui de la nomination. Nascien sur l'ordre de la voix se rend en direction de la mer. Sur sa route, il rencontre le géant Pharsem avec qui il engage une bataille et est sauvé par Nabor son homme lige et qui est l'un des chevaliers partis à sa recherche. Cependant, Nabor veut ramener de force Nascien au château et face à la résistance que celui-ci oppose, il tente de le tuer. Nascien prie alors Dieu de le sauver et Nabor tombe mort à ses pieds. C'est alors que les autres chevaliers le rejoignent, et l'un d'entre eux, Carabel juge la mort de Nabor méritée. Or il s'avère que ce chevalier avait assassiné son propre père. Pour le punir, Dieu le foudroie. Ni Nascien ni ses compagnons ne savent ce qu'il faut faire des corps, c'est pourquoi un ermite intervient et leur dit:

« nos veons bien que ce est vengeance de Deu meesmes, si devrions voloir que toz li siecles seüst coment il en est venu, einsint que li un et li autre s'i doivent prendre garde et essample: et por ce lo ge qu'il ne soient ja remué par vos, mais ici les metons en terre et desus la lame de chascun meïssons en escrit coment il sunt mort, si qe a toz jorz mes eüst li monz ceste chose en remembrance. » (§627)

Retenons de la recommandation du *preudom* la notion de *remembrance*. Nascien qui doit partir, charge ses compagnons de transmettre à Flégétine sa femme le message de telle sorte que « *a nos et noz oirs et a cels qui après nos vendront soit ceste chose si en remembrance que l'on ne la puist oblier* » (§628)

La réplique de Nascien est intéressante pour trois raisons : l'introduction de la figure féminine, la *remembrance* (le devoir de mémoire) et la transmission à la descendance. Or, ces trois points autour desquels s'articule ce message ne font que reprendre ceux de l'épisode de la nef et la discussion qui se joue entre Salomon et sa femme comme nous allons le voir.

Les chevaliers transmettent les recommandations de Nascien à Flégétine qui ordonne la construction des tours :

« Et qant eles furent parfaites, ainz que venist la Pasque, ele fist metre sor chascune fosse tombe bele et riche et fist escrire sor chascune coment cil estoit trespassez qui desoz gesoit. Et qant les tors furent menees a fin, ele lor mist un non qui puis ne lor chaï, mes toz jors durera tant come il avra gent el païs: ele les apela les tors del Jugement; et sunt entre Evalachin et Carabel, droit à l'entree d'Egypte, par devers l'empire de Babyloine. » (§646, 11-16)

L'exemplarité du châtiment des deux personnages détermine la nécessité de *remembrance* afin que la postérité apprenne que la faculté de juger ne peut être attribuée qu'à

Dieu seul. Les Tours du Jugement sont des préfigurations temporelles d'un événement eschatologique – le jugement dernier –, qui de par son inscription dans une temporalité pré-apocalyptique s'apparente au miracle. Le nom des tours n'est pas posé avant l'achèvement de la construction comme c'est le cas de la Tour des Merveilles, même s'il dépend de l'événement passé qu'elles représentent. Ainsi le nom qui est imposé est le symbole d'un héritage passé mais qui n'a de sens que par son orientation vers le futur. Le devoir de *remembrance* inscrit le signe dans une optique future. La force de cette nomination est de condenser un événement dans un nom propre signifiant qui en résume le sens.

Cette prolepse onomastique donne sa substance au lieu en tissant des liens narratifs entre les différents récits: « avec la toponymie, l'histoire des noms est inscrite dans des lieux où se manifeste une profondeur dans le temps et dans l'espace, où peut s'enraciner le récit présent. »<sup>1</sup> La toponymie donne ainsi au lieu une consistance historique.

L'inscription sur les tombes de la manière dont les trois personnages sont morts est complétée par l'érection de la tour qui, par sa spectacularité, devient le symbole physique de la grandeur divine. Le caractère didactique de la construction de la tour se greffe à l'explication gravée sur les tombes. Cette tour, à l'inverse de celle de Babel, représente le pouvoir de Dieu. La dénomination des tours s'ajoute à l'inscription écrite. Nous avons d'un côté l'érection d'un édifice en pierre qui durera « *tant com cist siecles durt* » et de l'autre, l'écriture seule capable de ne pas s'altérer, contrairement à la parole orale susceptible de transformation. L'ouvrage de la femme se résume ainsi dans le souci de transmission d'un message imprescriptible. La notion de fécondité relative aux figures féminines sous-tend la métaphore de la translation d'informations destinées aux descendants.

### 2.2.3 *Transmission féminine, métaphore de l'arbre*

---

L'histoire biblique est essentiellement présentée à travers l'acte de procréation souvent résumé par la seule évocation du nom du père qui permet d'établir la filiation. La succession généalogique est ainsi présentée à travers la succession patronymique. Eusèbe, au IV<sup>e</sup> siècle, présente l'histoire comme une succession diachronique linéaire sur le mode de la génération.

---

<sup>1</sup> F. Plet-Nicolas, *La Création du monde*, op.cit.pp.118-119

L'accroissement de l'humanité depuis le couple primordial d'Adam et Eve jusqu'à Jésus-Christ dans la Bible et Galaad dans les romans arthuriens, se traduit métaphoriquement par l'image des ramifications de l'arbre qui pourrait être rapprochée de l'image de la ramification de la langue originelle grâce à la reproduction des peuples. La multiplication et l'accroissement débouchent sur une pluralité linguistique et une perte d'une langue originelle que symbolise Babel et qui s'oppose ainsi au jardin d'Eden.

La généalogie figurative représentée par un arbre se développe considérablement au Moyen Age. *L'Estoire* d'ailleurs n'hésite pas à employer le terme branche pour désigner les descendants de Nascien « *qui de cele branche descendra* » (ESG§642). L'importance de réaliser la généalogie des seigneurs conduit à la volonté de représenter celle de Jésus Christ que Matthieu (I, 1-17) et Luc (III, 23-28) ont décrite. L'histoire biblique retiendra surtout celle de Matthieu qui s'approche le plus des données historiques présentées dans l'Ancien Testament. Or, ce qui nous intéresse dans ce rapport entre évolution linguistique et généalogie est cette métaphore de l'arbre qui semble avoir été annoncée dans Isaïe et qui eut beaucoup de succès dans l'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit de l'Arbre de Jessé<sup>1</sup>: « *Un rameau sortira de la souche d'Isaïe, un rejeton issu de ses racines fructifiera. Sur lui se posera l'Esprit de Yahvé.* » (Le Livre d'Isaïe, XI, 1-3). La venue du Christ est présentée comme un rameau sorti de la souche d'Isaïe ancêtre de David. « *egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendent requiescet super eum spiritus Domini* ». C'est ensuite l'Evangile de Matthieu (I, 1-17) qui permet de placer les rois ancêtres de Jésus sur l'arbre dans les représentations iconographiques<sup>2</sup>: « *Il y a donc en tout quatorze générations depuis Abraham jusqu'à David, quatorze générations depuis David jusqu'à la déportation à Babylone, et quatorze générations depuis la déportation à Babylone jusqu'au Christ.* » (Matthieu I,17).

---

<sup>1</sup>Les représentations de l'arbre de Jessé remonteraient au XI<sup>e</sup> siècle dans un Evangélaire à Prague. Il apparaît au début du XII<sup>e</sup> siècle dans des manuscrits bourguignons. « C'est l'abbé Suger qui va lui donner en 1144, donc au milieu du 12<sup>e</sup> siècle, ses lettres de noblesse et lui assurer un essor considérable, en commandant un vitrail pour la Basilique de Saint-Denis, près de Paris. Les maîtres verriers de la Cathédrale de Chartres vont suivre (1150), et le thème va dès lors se répandre en Europe. » *L'arbre de Jessé de la racine à l'esprit*, présenté par E. Madranges avec la collaboration de J. Madranges, Bibliothèque des Introuvables, Gémenos, 2007p9. Voir G. Duchet-Suchaux et M. Pastoureau, *La Bible et les saints, guide iconographique*, Paris, Flammarion 1990 p.42-43 ; L.Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, PUF, 1957 Tomes I et II, pp.129-135.

<sup>2</sup>Un vitrail datant du XIII<sup>e</sup> siècle, de la Cathédrale de Chartres dans l'Eure et Loir représente le prophète Isaïe portant sur ses épaules l'évangéliste Matthieu. Voir *L'arbre de Jessé de la racine à l'esprit*, op.cit. p.40

Au II<sup>e</sup> siècle, Tertullien évoque la racine de Jessé dans un Traité de la Chair de Jésus-Christ. L'arbre de Jessé permet l'intervention d'une figure féminine dans la notion de filiation puisque jusque là les représentations étaient surtout patriarcales. Comme le rappelle C. Chase, l'arbre de Jessé porte les ancêtres du Christ et le place au sommet.

Mais, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, la Vierge remplace le Christ, qui n'est plus qu'un enfant dans ses bras. Cette substitution démontre la croyance dans la filiation davidique de la Vierge. C'est une interprétation qui remonte aux pères de l'Eglise, mais qui contredit les deux généalogies du Christ dans la Bible. L'ascension davidique de Galaad (Lancelot n'est pas mentionné dans le passage) lie donc ce chevalier surtout à la Vierge. Le texte ne dresse pas cet arbre généalogique un peu scandaleux : il le traite plutôt comme une sorte de vision prophétique et se concentre sur les ascendances paternelles<sup>1</sup>.

Le public médiéval, friand de jeux étymologiques, a tout de suite établi une concordance entre *virgo* (branche) et *virga* (vierge).

Or, cette métaphore semble structurer la *Légende de l'Arbre de Vie*, qui s'articule essentiellement autour de la notion de *remembrance* et de transmission grâce aux figures féminines d'Ève jusqu'à la sœur de Perceval, vierge et martyre : « par ces fuseaux, qui constituent un point focal de ce récit alternatif des origines, les femmes tissent une trame sémantique complexe, soulignant la dimension créatrice, perpétuatrice de la femme, et assumant la culture d'après la faute »<sup>2</sup>. Georges Duby<sup>3</sup> observe que la femme avait essentiellement un rôle d'épouse et de mère dans les chroniques familiales du XIII<sup>e</sup> siècle, fait que l'on retrouve dans *l'Estoire* où les figures féminines prennent en charge le motif de la transmission et permettent de perpétuer le lignage et sa noblesse. Selon J. Looper :

« L'histoire des trois fuseaux contraste fortement avec le modèle social patrilinéaire représenté par le cheminement de Galaad, qui souligne la part masculine dans la fondation et la perpétuation des familles, et dans l'activité la plus représentative de la Vulgate, la quête du Graal. Cette histoire constitue une réponse vigoureuse au modèle tel qu'il a été développé dans *l'Estoire* et dans la *Queste*. Elle constitue un moment critique, qui oblige le lecteur à réexaminer la quête destinée à réformer la culture arthurienne. Les auteurs présentent ici une description du développement

---

<sup>1</sup> C. Chase, « La conversion des païennes dans *l'Estoire del Saint Graal* », op.cit. p.260

<sup>2</sup> J. Looper, « Genre, Généalogie : l'histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de la Queste*, op.cit. pp. 231-232

<sup>3</sup> G. Duby, *Le chevalier, le prêtre et la femme. Le mariage dans la France Féodale*, Paris, Hachette, 1981, pp. 243-252

## 2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE

historique après la chute qui contraste nettement avec les horizons moralisés de la quête du Graal »<sup>1</sup>

Ève, chassée du paradis, garde en main le rameau de l'arbre de la connaissance du bien et du mal « *en ramenbranche de le grant pierte qui par chel arbre li estoit avenue, garderoit ele le rainsiel, tant com ele porroit, et si l'ostoieroit en tel lieu ke ele le verroit souvent pour ramenbrer de sa grant mesaventure* » (ESG§432). L'arbre sous lequel est conçu Abel devient vert pour signifier la fécondité de l'homme et enfin lors du meurtre perpétré par Caïn sur son frère il devient rouge « *et che fu en ramembranche del saint sanc qui desous avoit esté respandus* » (§444). Il est notable que les noms attribués à cet arbre changent en fonction de ses nouvelles qualités. Lors de la scène de la tentation, le fruit de l'arbre est appelé « *"morteus", car de lui vint la mors a aus deus premierement et puis a tous les oirs.* » (ESG§430,5-6) et l'arbre dont ils ont planté un rameau sur terre rendait tous ceux qui s'installent en dessous « *dolent* » car « *ch'estoit li arbres de la mort* » (§436, 7-8). Dieu intervient alors pour redonner espoir à Adam et Ève et leur annoncer que « *plus i a de la vie ke de la mort.* » (ESG§436, 11-12). C'est alors que les deux exilés changent le nom de l'arbre en « *"Arbre de Vie" pour la boine noviele que li avoient desous oïe* » (§ 436, 14-15). Abel est engendré sous cet arbre qui devient vert puis vermeil quand il est assassiné par son frère. Depuis, l'arbre vermeil ne porta plus de fruit mais crût considérablement. La légende offre ensuite un parallélisme intéressant entre l'accroissement des descendants de l'arbre, la multiplication des hommes et la transmission de l'histoire d'Adam et Ève. La procréation est en ce sens un prolongement de la Création qui commence par Adam en passant par Salomon, Jésus-Christ et finit par Galaad.<sup>2</sup>

Jusqu'à l'invention de Galaad dont la virginité casse net le fil généalogique dévidé d'un récit à l'autre, les proses du Graal masquent/ exhibent la discontinuité qui les fonde sous la fragile texture de la filiation. Mais on sait combien, dès le *Joseph* et plus encore avec *Merlin*, toutes les filiations mises en place sont suspectes, entachées d'une quelconque faute originelle, le motif du fils sans père, sans origine repérable, du héros bâtard, ou supposé tel, redoublant ainsi dans la sphère du récit le motif de la triomphale bâtardise de l'écriture, de ce surgeon sauvage de «fine force» greffé, comme dit *l'Estoire del Saint Graal*, qu'est chaque prose du Graal. La double

<sup>1</sup> J. Looper, « Genre, Généalogie : l'histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal* » op.cit. pp.231-232

<sup>2</sup> « Contrairement au Christ venu dispenser la grâce dans le monde, la venue du Bon Chevalier, si elle « a complété la Table Ronde », selon le mot d'Albert Pauphilet, l'a également détruite. » M. Voicu, « "Serjanz de Dieu" ou "Serjanz au Deable" » op.cit. p.30

## 2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE

catastrophe que sont au plan narratif la *Quête* et la *Mort Artu* marque provisoirement la fin du processus.<sup>1</sup>.

L'histoire religieuse de la *Légende de l'Arbre de Vie*, se construit autour de la génération et de l'accroissement à partir d'un couple originel qui se développera en formant des branches distinctes lesquelles formeront les peuples.

mes li autre qui de lui estoient descendu florissoient et portoient fruit ainsi come nature d'arbre le requiert. Et tant demora en ceste maniere que li siecles fu durement escreüz et mouteploiez. Si le tenoient en molt grant reverence tuit li oir qui d'Eve et d'Adan descendirent et mout l'enorerent tuit et contoient li un as autres d'oir en oir, coment lor premiere mere l'avoit devant planté et en quel maniere et disoient qe c'estoit aussi come tesmoig et proeve que il revendroient encore en lor beneüreus heritage dont lor premiere mere les avoit gitez. (§445, 4-11)

Ce passage met en évidence trois éléments importants: l'immutabilité de l'*Arbre de Vie* qui demeure tel quel malgré la succession des générations, la transmission orale de la légende qui se fait de génération en génération, le rôle joué par Ève qui n'est plus présentée comme la pécheresse mais la mère, et qui parce qu'elle joue un rôle fécond dans l'histoire de l'humanité rachète quelque part son péché. L'évolution de l'image de la femme est ainsi liée à celle de l'arbre : de la femme ne vient plus la mort mais la vie, de même l'arbre change de dénomination du moment qu'une nouvelle fonction vitale est attribuée à Ève.

Le motif de la vie s'articule autour de celui de la parole puisque la survivance de la mémoire collective se fait grâce à la transmission de la légende que garantit la présence de l'arbre. L'unicité du message, malgré l'accroissement humain, prouve sa préservation de toute forme de perversion du langage. En effet, malgré la succession *d'oir en oir*, la légende ne semble pas avoir été altérée et ceci grâce à la préservation de l'*Arbre de Vie* son symbole. La *remembrance* n'est donc pas seulement rappel d'un péché originel exemplaire mais promesse de la fin de l'exil et du retour de l'homme à proximité de Dieu. L'objet symbolise ainsi le souvenir d'un lieu qui est l'espace d'un bonheur primordial. Cette promesse de retour est donc associée à une dénomination nouvelle: l'arbre devient « *arbre d'aïde et de confort* » (§445, 15) car « *si i prenoient confort de lor mesaise tuit li plus sage* » (§445, 14-15). La *Queste del saint*

---

<sup>1</sup> E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » in *Masques et déguisements dans la littérature médiévale* études recueillies et publiées par Marie Louise Ollier, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, J. Vrin, 1988 p.173

*Graal* par contre ne mentionne pas cette nouvelle dénomination, préférant garder le nom initial d'*Arbre de Vie* « *et s'i venoient reconforter quant il avoient aucune mesestance, por ce que Arbre de Vie estoit apelez, si lor fesoit remembrance de joie.* » (QSG§ 262, 13-15). Il semblerait ainsi que le souci de faire correspondre le nom à l'essence soit plus important dans *l'Estoire* qui n'hésite pas à mentionner un nouveau nom rendant compte plus fidèlement des vertus de l'arbre et qui intègre implicitement la notion de Salut. Christiane Klapish-Zuber remarque ainsi:

sous divers habillages chrétiens, l'*Arbre de Vie*, l'arbre cosmologique commun à tant de cultures dans et hors l'Occident devient l'une des images les plus sollicitées. L'arbre n'est plus seulement un rappel de l'Eden; il est mis au centre de récits hagiographiques fondamentaux, il est incorporé à la pensée même des théologiens; bref, il entre en tant que tel, et de façon dynamique, dans l'économie du salut<sup>1</sup>.

Les exégèses patristiques identifient l'*Arbre de Vie* à celui de la Croix. Saint Augustin affirme ainsi: « *Nous sommes morts dans l'arbre, dans l'arbre nous avons été rachetés; dans un bois la mort était suspendue, et dans un bois la vie* ». Cette nomination nouvelle dévoilée par *l'Estoire* marque l'annonce de la renaissance spirituelle accomplie par Marie.

D'ailleurs le rapport entre l'accroissement de l'arbre et celui des générations rappelle le motif de l'arbre généalogique qui n'est autre qu'une projection visuelle d'une succession temporelle, permettant de rendre compte de la notion de continuité humaine. En effet, après le déluge, l'*Arbre de Vie* et ses descendants sont seuls demeurés intacts et c'est ainsi qu'ils sont préservés jusqu'à Salomon. La métaphore organique de l'arbre traduit sur le mode de la typologie celui de filiation humaine. Noé et sa famille sont choisis comme sont choisis les arbres: l'homme lavé de tout péché après l'épisode apocalyptique du déluge dure de la même façon que l'*Arbre de Vie* est demeuré. L'association entre ces deux éléments ne cesse de se manifester comme l'atteste cet exemple « *Tant durerent cil arbre en lor biauté que Salemons regna emprés lo roi Davi, son pere*» (ESG§447). La destinée de l'arbre tisse ses branches autour de celle des descendants d'Eve. Le deuxième moment qui structure la légende est donc l'intervention de Salomon. Nous voudrions insister sur le fait que c'est à partir de la dénonciation de la ruse féminine que se décide la construction de la nef. Une nuit, alors que Salomon ne cesse de se plaindre des manœuvres de la femme, Dieu intervient pour réhabiliter cette image éminemment misogyne en annonçant à Salomon le rachat du péché d'Eve par

---

<sup>1</sup>C. Klapish-Zuber, *L'ombre des ancêtres*, op.cit. p210



Marie « *par feme vint a home corroz premierement, en liu de cele feme vendra une autre qui a home aportera greignor joie que li corroz n'a esté* »<sup>1</sup> (ESG§448, 9-11) puis il lui révèle la fin de son glorieux lignage. Cette intervention de Dieu suscite le désir de transmission d'un message à la postérité et qui semble être le souci majeur du roi Salomon. R- Bloch remarque au sujet de ce passage :

(...) la certitude qu'a Salomon de « la fin de son lignage » l'incite à laisser une trace lisible de son existence. Ainsi, la question de la *génération* -du lien naturel entre les membres de la même famille – implique celle de la *représentation* – et, plus précisément, de la manière dont les signes font sens à travers les âges. La prescience de Salomon met donc en relief ce qui semble une relation naturelle entre généalogie et signification.<sup>2</sup>

La révélation de sa filiation provoque chez le roi le désir d'en faire part à son descendant, car rappelons-le, l'un des éléments qui annoncent le destin prodigieux est la formule oraculaire qui précède la naissance et qui crée un climat d'attente. Le lien entre Salomon et Galaad n'est donc pas seulement celui de la filiation sanguine que la généalogie a tôt fait de révéler, mais il s'agit aussi d'une transmission symbolique d'une annonce qui confirme le personnage dans sa position d'élu de Dieu. Autrement dit, la nef renvoie à la valeur morale du *terminus ad quem*. Cependant, de même qu'Eve se charge de planter le rameau en guise de *remembrance*, la femme de Salomon est elle aussi chargée de la même tâche puisque c'est elle qui suggère à son mari de construire la nef puis qui prend l'initiative de découper des rameaux de l'*Arbre de Vie*. La lecture typologique de la nef de Salomon et de la *Légende de l'Arbre de Vie* rend manifeste l'alternance des scènes de chute et de rédemption qui se répètent à travers l'Histoire.

La nef offre en ce sens un double message qui traduit une double temporalité: la temporalité de l'époque de Salomon est symbolisée par la nef (lieu de l'annonce), celle du jardin d'Eden par les trois fuseaux (lieu de *remembrance*). La *Queste* encore une fois reste elliptique sur les raisons qui poussent la reine à couper l'*Arbre de Vie*. *L'Estoire* nous en dévoile la raison « *Or sachiez donc, fist ele, que jamés nus nes verra a cui il ne doie sovenir de la mort Abel* » (§456, 21-22). La femme de Salomon se charge ainsi de perpétuer la chaîne de filiations et de messages entre le temps de la *remembrance* et celui de l'accomplissement.

---

<sup>1</sup> Cette expression renvoie aux paroles de Saint Augustin « par la femme la mort, par la femme la vie » *Patrologia Latina* (cursus completus) 38, Sermo 232, « *in diebus paschalibus* », coll. 1108.

<sup>2</sup> R.H. Bloch, *Étymologie et généalogie*, op.cit. p. 42

Si la Vierge Marie n'intervient jamais directement en amont ou en aval de la *Légende de l'Arbre de Vie*, la sœur de Perceval qui en est une post figuration est appelée à contribution à travers le baudrier de l'épée de David. *La Queste del Saint Graal* n'insiste pas sur le rapprochement entre la sœur de Perceval et la Vierge. En effet, la reine dit à Salomon qui s'inquiète de ne rien trouver qui pourrait soutenir l'épée: « *Vos la leroiz einsi, fist ele, qu'il ne nos afiert pas que nos l'i metons, ainz les i metra une pucele, mes ge ne sai quant ce sera, ne a quele hore* » (§453, 18-20).

*L'Estoire* par contre étaye ce qui est resté elliptique dans le premier texte:

(...) ja a nostre tens n'i avra autres, mais encore, se Deu plest, vendra une hore qe une damoisele les changera et i metra por cestes unes autres si beles et si riches que ce sera merveilles a veoir. Si poez conoistre en ceste espee la semblance des dous femes dont je vos ai oï parler, car tot aussi come la Virge qui est a venir, si come vos me dites, doit amender ce que nostre premiere mere meffist, tot autresi amendera cele pucele ce qe j'ai meffait en ceste espee, car ele i metra renges beles et riches et de cele chose que ele amera plus sor soi. (§454, 5-13)

*L'ESG* fait un rapprochement original entre, d'un côté, l'action de la femme de Salomon, celle de la sœur de Perceval sur l'épée et de l'autre, le rapport entre Eve et Marie à travers les motifs de la chute et du rachat. L'analogie va plus loin puisque c'est Ève qui annonce la *remembrance* de l'Eden et la femme du roi Salomon celui du message prophétique, et c'est toutes les deux qui se chargent de la transmission grâce à la fécondité physique (la filiation)<sup>1</sup> ou métaphorique (l'esprit fécond qui se traduit par l'usage de la ruse).

## Conclusion

*L'Estoire del Saint Graal* dont les aventures se déroulent en Orient au début de l'ère chrétienne situe sa fiction dans la réalité linguistique de l'espace géographique auquel elle fait référence, puisque les trois langues dont on fait mention sont le chaldéen, l'hébreu et le latin. Par ailleurs, *L'Estoire* fait non seulement référence à ces langues authentiques, mais elle

---

<sup>1</sup> C. Chase analyse le rapport entre la conversion des femmes de *l'Estoire* et la généalogie des élus du Graal « l'écrivain de *l'Estoire* greffe aussi trois femmes sur l'arbre généalogique de Lancelot présenté dans la *Queste*, créant une ascendance féminine plus détaillée dans le lignage paternel de ce chevalier. La conversion de deux de ces femmes (les deux Sarracintes) semble liée à leur rôle comme ancêtres de Lancelot et de Galaad : en embrassant la foi chrétienne, elles sont "purifiées" et préparées pour une sorte de sainteté. », « La conversion des païennes dans *l'Estoire del Saint Graal* », op.cit. p.261

n'hésite pas à attribuer à ses personnages des langues qui tiennent plus du mystique que de l'historique. Le récit évoque en effet « la langue du cœur » et « les langues de feu ». Les autres occurrences du discours parlé ne mentionnent jamais la langue utilisée. Au delà d'une opposition entre langue parlée et langue lue (le latin et l'hébreu), le texte met en évidence la tension entre deux types de langage : le langage humain et le langage divin. A cet égard, la langue humaine est la langue du doute tandis que la langue divine et la langue écrite sont dotées d'une légitimité due à leur statut *d'auctoritas*.

Adam, le premier à avoir donné leurs noms aux choses, inaugure la correspondance entre l'essence et l'être dans tout acte de dénomination religieuse. Le nom dans nos deux romans n'est jamais incident, et parce que la dénomination n'est pas un acte anodin, elle doit sans cesse être justifiée par un fait accompli ou à venir ou par la nature de l'être.

Par ailleurs, la langue dans le texte pose une double problématique: son évolution et sa réception. L'évolution de la langue pose ainsi le problème de son altération, d'où le recours aux cautions étymologiques pour justifier le choix des noms. L'importance accordée à l'onomastique se traduit en outre par l'abandon des noms païens lors des conversions.

D'un autre côté, la problématique de la réception se manifeste dans les situations de communications qui soulignent le malaise que suscite la confrontation avec l'altérité et qui débouche souvent sur un échec de l'oral au profit du spectaculaire. L'altération de la communication emprunte fréquemment à la sophistique sa rhétorique du faux et affirme par là, la dimension babélique des échanges humains. Cette malédiction s'affirme ainsi non seulement dans les schémas dialogiques mais aussi en amont, dans le prologue à travers le phénomène de la traduction qui consiste à transcrire sur le modèle littéraire et accessible les aventures sacrées tout en gardant la dimension typologique propre à l'exégèse biblique. *L'Estoire* fait donc référence à la fois aux écrits canoniques pour rendre compte de la parole divine et aux apocryphes (le livret) qui, parce que Dieu lui-même y fait référence, sont dotés d'une certaine légitimité. Cette tendance à réactualiser la Bible, à légitimer des apocryphes ou à prêter à Jésus Christ des écrits qui ne sont pas mentionnés dans le texte Saint, prouve que *l'Estoire* n'est pas seulement dans l'imitation mais dans la quête d'authentification. Cependant la perversion des autorités scripturaires prouve l'imposture du narrateur.

### 3. Le prologue: une écriture du paradoxe

---

Le prologue de *l'Etoire del Saint Graal* a suscité une abondante critique<sup>1</sup>. « Mythe des origines » comme le définit E. Baumgartner<sup>2</sup>, ce texte, qui se présente comme un récit d'ouverture affiche une certaine autonomie narrative. Francis Dubost distingue trois types d'ouvertures dans les récits du Graal :

- 1- Ouverture de type énoncif (la *Queste del Saint Graal*) : « il est conduit à la troisième personne, selon les modalités ordinaires de la narration à focalisation zéro, avec un narrateur extra- et hétérodiégétique, sans la moindre marque d'énonciation immédiatement repérable. »
- 2- Ouvertures subjectives ou discursives (*le Conte du Graal*) : ce sont « les ouvertures qui s'attachent à construire la figure d'une insistance d'énonciation. C'est le cas des prologues à la première personne, comportant le nom d'auteur, une dédicace, des réflexions sur le travail de l'écrivain, sur la situation du narrateur par rapport à son protecteur, des références au pré-texte, au livre modèle (source plus souvent fictive que

---

<sup>1</sup> Sur l'analyse du prologue voir, F. Dubost, *Aspects fantastiques...* op.cit. pp.519-524 ; J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. pp.605-611, A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. pp.24-35 ; M. Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. pp. 57-70 ; M.Séguy, *Le Graal ou le signe imaginé*, op.cit. pp.251-276 ; F.Dubost « Procédures d'initialité dans la littérature du Graal » in *Vers un Thesaurus informatisé : topique des ouvertures narratives avant 1800*. Actes du quatrième colloque international SATOR, Montpellier, Université Paul Valéry, 1990, E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » op.cit. pp. 167-175.

<sup>2</sup> E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » op.cit. p.173 : « Le texte du Graal ne s'engendre plus dans et par la filiation. Il naît désormais, telle est la nouvelle fiction, de l'exploration/exploitation méthodique du livre source, des fragments laissés par les premiers transpositeurs. Dans l'entrelacs fabuleux de l'Ecriture sainte et du roman de chevalerie qui ouvre son récit, l'ermite anonyme de *l'Etoire del Saint Graal* glisse sans doute une dernière fois le mythe d'origine de l'écriture du Graal. C'est du tombeau /tabernacle et après avoir triomphé, à l'instar du Christ, de la mort et de la descende aux enfers qu'advient au monde le « livret » que retranscrit l'ermite ».

réelle d'ailleurs), ainsi que des éléments qui relèvent de l'oralité et de la fonction phatique, l'invitation à faire silence par exemple. »

- 3- Procédures d'initialité (*L'Etoire del Saint Graal*) : « La formule « procédure d'initialité », désigne donc un prologue mixte, à la fois discursif et narratif. »<sup>1</sup>

Ce prologue qui alterne perte et quête du récit<sup>2</sup>, « passe de la topique des commencements à celle des recommencements »<sup>3</sup>, qui pourraient se diviser en cinq initialités selon l'étude d'Alexandre Leupin<sup>4</sup>. Outre l'approche structuraliste du récit, la critique s'est penchée sur l'identité du narrateur anonyme. E. Baumgartner observe ainsi que le personnage : « lie en gerbe, au seuil du cycle, toutes les qualités requises à la pratique de l'écriture, de la compétence du scribe à la noblesse du lignage, à la sainteté de la vie, à la prouesse chevaleresque. Qualités que se répartissent plus humblement, dans la confrérie des scripteurs du Graal, *mestre/messire* Robert, *mestres* Gautier Map, et les chevaliers-clers Luce del Gast et Hélié de Boron <sup>5</sup> ». Cependant, les études sur lesquels nous reviendrons, ont depuis démontré l'imposture du narrateur. En effet, le fait d'être doté d'autant de qualités qui font de lui le relais idéal, n'empêche pas ce personnage de pervertir ses modèles.

Dans l'étude qui est la nôtre, nous nous proposons de mettre en évidence la dialectique qui existe entre l'empêchement de parole et la propension au dévoilement puis d'analyser la fonction scripturale assignée au narrateur : son acte, parce qu'il tient de Dieu, est-il pour autant orthodoxe ? Enfin, nous étudierons la fonction du livret et son analogie avec le Graal.

---

<sup>1</sup> F. Dubost, « Procédures d'initialité dans la littérature du Graal », op.cit. pp.16-18

<sup>2</sup> J.M. Fritz remarque ainsi : « comme si en préambule à son récit le romancier avait voulu substituer au traditionnel roman de la quête la quête du roman ». « Figures du Christus Scriptor au Moyen Age: *L'Etoire del Saint Graal* et Thomas d'Aquin » in *Formes et figures du religieux au Moyen Age*, études réunies par Pierre Nobel, Franche Compté, PUFC, 2002 p. 67

<sup>3</sup> *Ibid.* p 19

<sup>4</sup> A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. p. 26 et sq.

<sup>5</sup> E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » op.cit. p.173

### 3.1-Ineffable et traduction

---

Le prologue de *l'Estoire* rend compte d'une rencontre entre le narrateur et Dieu qui n'aura de cesse de se manifester aux personnages élus tout au long de leurs missions pour leur signifier la voie à suivre et la voie interdite. Écrire *l'Estoire del Saint Graal* devient un acte de foi qui donne à entendre la parole de Dieu grâce à sa présentification. C'est ainsi que ce roman, outre le recours à la citation que nous analyserons en dernière partie, foisonne de scènes bibliques insérées dans la narration. Ce travail de réécriture procède d'une esthétique de l'effacement du texte original à travers sa réappropriation profane.

Le travail de traducteur qu'accomplit le narrateur de *l'Estoire* fait passer devant sa voix, la voix originelle d'un autre texte. La traduction consiste en effet à passer d'une langue à l'autre. Le narrateur, dont la parole s'efface au profit de la parole de Dieu, n'est que l'instrument d'une voix qu'il transmet à travers un texte qui renvoie explicitement ou implicitement à la Bible. Dans son article, « Christ, the Hermit and the Book », C. Chase, étudiant à travers certains manuscrits de *l'Estoire*, le rapport existant entre texte et image dans le prologue, remarque au sujet de la place qu'occupe le narrateur dans ce protorécit :

The Hermit is thus the central character in this autobiographical narrative. But Christ is also a personage in this récit (Pickens, p.103). The choice of Christ's presentation of the little book to the hermit as the opening illumination thus makes evident the importance of the hermit's role and his saintliness as well as Christ's multiple functions (patron, author, and character).<sup>1</sup>

Le narrateur-copiste qui n'a pas uniquement une fonction artisanale mais testimoniale, au sens de témoignage historique, s'affirme à travers la triple authentification *vidi, audiui, legi*. Nous retrouvons cette tradition chez *Isidore de Séville*<sup>2</sup> et chez *Bède le Vénérable* dans *l'Histoire*

---

<sup>1</sup> C.Chase, "Christ, the Hermit and the Book: text and figuration in the Prologue to the *Estoire del Saint Graal*", in «*De sens rassis* ». *Essays in honor of Rupert T.Pickens*, édité by Keith Busby, Bernard Guidot and Logan E. Whalen, Amsterdam, New York, Rodopi, 2005 p. 128

<sup>2</sup>Dans les *Etymologies* (I, 41,1), Isidore de Séville renvoie l'origine du mot histoire au sens de témoignage: ce que l'on sait pour l'avoir vu.

*Ecclesiastique*<sup>1</sup> qui rappelle les sources qu'il a utilisées pour rédiger son oeuvre «*litterae antiquorum, traditio maiorum, sua cognitio* » :

Tous ces événements de l'histoire de l'Eglise des Breagnes et de la nation anglaise en particulier, je les ai exposés, avec l'aide du Seigneur, dans la mesure où j'ai pu les connaître d'après les écrits des anciens, la tradition des aînés, ou mes propres connaissances, moi Bède, serviteur du Christ, prêtre du monastère des bienheureux apôtres Pierre et Paul. (V, 24 §2)

L'histoire ne peut donc être envisagée sans le recours aux autorités. La prédication religieuse au sein de *l'Estoire*, qui se veut d'abord témoignage de la vérité chrétienne et ne cesse de rappeler l'autorité de la Bible et du témoignage des apôtres pour cautionner le message des personnages, ne prétend pas autre chose. Dans *l'Estoire del Saint Graal*, le triple témoignage place le narrateur dans une position privilégiée qui fait de lui *l'auctoritas* du récit à proprement parler. Les sources du personnage se déclinent de même que les sources des historiens, selon le modèle *vidi, audivi, legi*:

-*Vidi*: "vi un hom ester devant moi si biel et si delitable ke sa biautés ne porroit estre contee ne descrite par langue de nul hom mortel". (ESG§4,6-8)

Ce premier témoignage oculaire et par conséquent authentique est paralysé par l'impuissance de la langue à exprimer l'ineffable. Dans cet exemple, c'est l'absence même de transmission et de description qui atteste la divinité de l'apparition dont le narrateur veut rendre compte.

-*Audivi*: "je oi une vois ki m'apiela .III. fois par mon non et si me dist: « Esveille toi et si ascoute: de trois choses une et d'une chose trois; et autrestant puet l'une comme les trois; ne les trois naturellement ne sont autre chose ke une. » (ESG§4,4).

-*Legi*: "et quant je oi che tître passé, si commenchai a lire et vi teus choses qui mout estoient peureuses et espoentables a veoir." (ESG§9).

L'apprentissage transcendantal de la Sainte Trinité et des mystères de Dieu qui se fait aussi

---

<sup>1</sup>Bède le Vénérable, *Histoire Ecclesiastique du peuple anglais*, Tome III, livre V, traduit par P. Monat et Ph. Robin, Paris, Cerf, 2005 p.187-189. Il annonce dans la préface du Tome I, « (...) depuis le début de cet ouvrage jusqu'à l'époque où la nation anglaise a reçu la foi au Christ, c'est essentiellement à l'aide d'écrits antérieurs, rassemblés d'ici et de là, que nous avons appris ce que nous publions. (...) En ce qui concerne la province de Lindsey, ce qui a été fait pour la foi du Christ, et le nom des évêques qui s'y sont succédé, nous l'avons appris soit par une lettre du très révérend prélat Cyneberht, soit de la bouche même d'autres hommes dignes de foi. Quant à ce qui a été fait, région par région, dans l'Eglise de la province des Northumbriens, depuis le moment où il ont adopté la foi du Christ jusqu'à aujourd'hui, je ne le tiens pas de quelque unique auteur, mais du témoignage fidèle d'innombrables témoins qui pouvaient en avoir eu connaissance ou s'en souvenir, sans compter ce que je pouvais savoir personnellement » §3, *Histoire Ecclesiastique du peuple anglais*, Paris, Cerf, 2005 Paris, Cerf, 2005, pp.99-101



bien par le canal oral que visuel est complété par la lecture du livret qui situe la connaissance sur un plan terrestre et proleptique. Le témoignage du narrateur validé par son recours à la triple authentification, débouche sur une volonté de transmission de l'instruction religieuse: "*il n'estoit el siecle nus hom si mescreans, se il me voloît deboinairement escouter, ke je ne le fesisse apiertement entendre les poins de la Trinité, par che ke je en avoie veü et aprins.*" (§15) ; instruction qui se fera sur le modèle de l'adaptation catéchistique (pour Mordrain) afin d'en faciliter la compréhension pour certains personnages.

*L'Estoire del Saint Graal*, ce nouveau texte produit inspiré des Écritures, s'octroie une plus grande crédibilité à travers le travail de réécriture. La parole de Dieu souffre des limites du langage humain et, pour pallier ce manque, le texte cite dès le départ son orientation religieuse puis choisit sciemment d'effacer l'ancien texte. C'est ainsi que le prologue explicite l'analogie entre les personnages littéraires et les personnages bibliques:

« Et tot autresi com Moÿsés, mes loiaus sergans, estoit meneres et conduiseres des fiex Ysraël par la poesté ke je l'en avoie donee, tout autresi seras tu garderes de chest mien pule, car il aprendront de la toie bouche comment il me devront servir et comment il tenront la nouvielle loy et garderont la creanche ». §121

*L'Estoire del Saint Graal* ne prétend-elle pas être autre chose que la version humaine d'un hypotexte divin destiné à un public profane? Partant, la traduction à laquelle se livre le narrateur consisterait ainsi à transcrire, sur le modèle littéraire et accessible, les aventures sacrées tout en gardant la dimension typologique propre à l'exégèse biblique. *L'Estoire* fait donc référence non seulement aux écrits canoniques pour rendre compte de la parole divine mais aussi aux apocryphes (le livret) qui, parce que Dieu lui-même y fait référence, sont dotés d'une certaine légitimité. Cette tendance à réactualiser la Bible, à légitimer des apocryphes ou à prêter à Jésus Christ des écrits qui ne sont pas mentionnés dans le texte Saint, prouvent que *l'Estoire* n'est pas seulement dans l'imitation mais dans la quête d'authentification. Ce qui amène F. Dubost à parler au sujet de *l'ESG*, d'« apologie du texte apocryphe ». <sup>1</sup>

Derrière cette audacieuse fiction, qui présente toutes les caractéristiques d'une très habile opération publicitaire, c'est toute la réhabilitation de l'écrit apocryphe qui se trouve engagée. En même temps, perce le malaise de l'auteur médiéval, qui, pour toute une série de raisons ne peut assumer son rôle de créateur. <sup>2</sup>

Cependant, le texte qui prétend au début être écrit de la main même de Jésus Christ, se prend

---

<sup>1</sup> F. Dubost « Procédures d'initialité dans la littérature du Graal », op.cit. p.21

<sup>2</sup> *Ibid.*

à son propre piège en dévoilant au grand jour l'imposture de son narrateur qui est chargé recopier le livret. D'un côté Jésus Christ affirme « *si sont me secré ke je meïsmes escriis de ma main* »<sup>1</sup>, de l'autre le début de l'histoire relatée par le narrateur annonce « *Au jour ke li Sauveres du monde souffri mort, par la qui mort nostre mors fu destruite et confundue et nostre vie restoree pardurablement.* » (§31) ; Il apparaît ainsi qu'une nouvelle instance narrative « nous », forte de sa dimension humaine, vient se greffer au texte prétendument divin et lui fait perdre toute légitimité. En effet, comment pourrait-on croire que ce texte, écrit de la main même de Jésus Christ ne s'adresse pas à l'homme et utilise en plus le « il » pour parler de lui-même ? Le Christ parlant en offrant le livret se transforme en Christ narrativisé en s'inscrivant dans le récit qui nous parle de sa mort. La première personne du pluriel fausse ainsi le contrat de départ, qui est celui de copier le texte divin pour le transmettre à l'homme. A l'encontre de ce qu'affirme Alexandre Leupin : « *le narrateur, devenu copiste, se trouve ainsi cantonné à une pure mimo-graphie qui répète strictement, en un miroir vrai, l'écriture première qui lui a été révélée.* »<sup>2</sup>, le narrateur n'est pas simple *scriptor* mais *translator* puisqu'il intervient toujours même après avoir fait mine de s'effacer. Ce qu'il nous présente n'est donc qu'un texte de seconde main qui inverse l'intention première du livret : ce n'est pas Jésus qui s'adresse à l'homme, c'est l'homme qui parle de Jésus en narrativisant l'objet du discours.

L'*Estoire del Saint Graal* complète ainsi, par l'imposture même de son narrateur, le diptyque Ancien et Nouveau Testament pour nous livrer un nouvel évangile, où le message christique est symbolisé par le Graal et qui se situe cette fois, dans la narration profane. Le narrateur témoin dote ses lecteurs d'un nouveau cadre et de nouveaux personnages, qui s'inscrivent dans l'*Imitatio Cristi*, d'autant plus que Joseph, rappelons-le, est non seulement le contemporain de Jésus Christ ce qui le place parmi les témoins directs, mais en outre un de ses missionnaires, ce qui le met sur le même pied d'égalité que les apôtres et qui légitime en outre son appropriation du texte évangélique.

Le discours biblique de l'*Estoire del Saint Graal*, qui annonce dès le prologue son apocryphie,

---

<sup>1</sup>A. Leupin affirme à juste titre que « le conflit entre le statut romanesque du récit et l'*auctoritas* théologique qu'il a reprise à son compte pour fonder son écriture ne cesse de préoccuper le texte (...) le texte fictionne une origine canonique à son écriture et (...) à l'intérieur même de sa propre structure, il en fissure la prétention. » p.30

<sup>2</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. p.28

trouve sa réalisation à travers la parole de Joseph qui lui donne une légitimité égale à celle dont ont joui les compagnons du Christ. Dans ce contexte, l'*imitatio* consiste à réitérer les actes bibliques en se référant sans cesse aux sources et aux autorités, pour ne pas trahir la Lettre, mais aussi à transposer dans le monde profane des aventures sacrées. Et n'était-ce pas la mission du narrateur, que de livrer au lecteur une version simplifiée d'un texte qui se prend au propre piège de son interdit ? Ce texte qui ne peut « *estre noumé par nule langue mortel ke tout li quatre element n'en soient commeü* » (§6) et que Dieu demande au narrateur de transcrire peut faire courir le risque de déchaîner un cataclysme. Le narrateur ne donnera que la version la plus humaine des secrets de Jésus Christ, sans l'annoncer au préalable. Seul le « nous », pervertit le contrat de départ et permet d'identifier le narrateur comme un mystificateur, certes, mais tout de même prudent. Mis à part les titres, le narrateur ne nous raconte pas au style direct ce qu'il a lu, mais il joue le rôle d'un intermédiaire entre le divin et l'humain ce qui le confirme dans sa position d' élu. La simplification des mystères du Christ assimile le texte à une forme de catéchisme destiné à un public profane et qui va de pair avec le souci des prédicateurs de destiner au plus grand nombre le message évangélique.

### 3.2 *Fonction testimoniale du narrateur et imposture*

---

Outre le topos de l'humilité et celui de la peur des envieux, l'une des raisons qui justifie le parti pris du narrateur de taire son nom est la peur que la postérité altère son texte.

La tierche raisons est pour chou ke, s'il eüst en l'estoire aucune chose desavenant ou par effachement ou par le vice des escrivens qui apriés le translataissent d'un lieu en autre, tous li blasmes en fust sour son non, car il est ore en nos tans plus des bouches ki dient mal ke de cheles ki bien dient et plus est uns hom blasnés de faire un seul mal ke il n'est loés de faire cent biens. (ESG§2, 11-16)

Le narrateur dans son contrat initial révèle au grand jour les risques liés à la traduction et aux continuations; ce texte peut à tout moment être transformé, car si lui, le missionnaire de Dieu, n'a fait que recopier le livret qu'on lui a transmis, il ne peut pas en dire autant des écrivains postérieurs. L'absence d'*auctoritas* tient à la crainte de la perversion de cette autorité par des individus mal intentionnés. Cacher le sens forme un bouclier contre des personnes n'ayant pas suffisamment de valeurs pour que leur soit livrée la *senefiance*. Livrer l'histoire

au public s'associe à une prise de conscience que l'auteur n'en est plus maître et que cette histoire peut évoluer au gré de ses successeurs. Mireille Séguy remarque ainsi « le prologue de *l'Estoire del Saint Graal* vise également à occulter la singularité de la figure de l'auteur au profit de celle de l'Auteur divin et à assujettir la fiction à une injonction surnaturelle<sup>1</sup> ».

Le narrateur ne veut pas être l'auteur d'un texte sur lequel il n'a plus aucune emprise. C'est ainsi que la seule autorité reconnue est celle de Dieu, la sienne, irrémédiablement humaine et altérable, ne peut se vanter de passer à la postérité; le risque de la falsification est trop grand. Celui de la pseudonymie, relent de l'apocryphie, est lui aussi omniprésent. Dans ce cas, le danger posé par des pseudo-auteurs condamne le premier au choix de l'effacement de son identité.

L'identification du narrateur et son inscription dans le texte ne se font que par le biais de l'écriture dont la première référence est une référence céleste et authentique : le livret forme matérielle et scripturale d'une transcendance.

Le narrateur a donc une double fonction: il commence par être le personnage principal d'une aventure qui n'a rien à envier à celles des héros de son récit et il s'efface ensuite pour laisser place à l'écriture du livre. Il n'est plus un personnage en soi mais simplement un instrument humain servant à retransmettre la parole divine qui reste inaccessible pour le commun des mortels<sup>2</sup>. L'injonction divine, acte créateur génère ainsi l'acte d'écriture puisque même si le narrateur ne sait pas écrire, Dieu le charge quand même de cette mission.

Au premier jour ouvraule de la semaine qui enterra demain te convenra commenchie a escrire en autre lieu le livret que je te baillai (...) Et toutes les coses qui te converront a l'escrire troveras en l'aumaire qui est el mur derrier ton autel ; et ne t'esmaie pas de che ke tu ne fesis onques tel mestier, car nul oevre ne puet estre maufait qui par moi soit commenchie. (ESG§30)

Le narrateur aurait pu entrer de plain-pied dans l'histoire livrée par le livret mais il se livre à une stratification à trois niveaux : sa propre histoire, l'histoire contenue dans le livret et *l'Estoire del Saint Graal* qu'il a copiée. Le seul contenu discursif qui lui est propre est celui du protorécit.

Le narrateur en même temps qu'il nous livre sa quête du livret qui s'apparente à la

---

<sup>1</sup>M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, op.cit. p.258

<sup>2</sup>Cette assertion demande néanmoins à être nuancée, sur la fonction de « translator », voir deuxième partie, chapitre III : *Le prologue*.

quête du Graal annonce qu'il n'est pas auteur mais copiste et que par conséquent, les doutes quant à la fictionnalité de son récit ne peuvent en aucun cas lui être imputés car il n'est pas à l'origine de son architexte, il en est son *translator*. Le prologue prête donc à confusion car si d'un côté le narrateur affirme qu'il n'est pas à l'origine de *l'Eistoire del Saint Graal*, toujours est-il que le « je » autobiographique et testimonial affirme qu'il est l'auteur et l'acteur du protorécit<sup>1</sup>. Conscient que sa parole n'a que bien peu de poids, le narrateur recourt à l'argument d'autorité que représente le Christ et inscrit par la même occasion sa fiction littéraire dans l'espace sacré des Ecritures. Doubter de ce qu'il dit reviendrait à douter des paroles christiques et les profaner. Il réaffirme la paternité christique de son récit plus loin dans le texte lors d'une digression au sujet de l'île tournoyante :

Car che tesmoigne li contes, si com vous orrés deviser cha avant, ke toutes les aventures del Graal ne seront ja seües par home mortel ; assés en convient trespasser. Mais en la sainte estoire qui fu envoïe en terre par la bouche de la verité, che est de Jhesucrist, en cheli ne trouvera on ja un mot de fausseté, car chil seroit de trop foursené hardement plains qui oseroit ajouster mençoingne en si haute chose com est la sainte estoire que li vrais Cruchefis escrist de la soie propre main. (ESG §414)

Le narrateur, s'il affirme l'impuissance du conte à contenir l'abondance de la matière des aventures du Graal dans la limite matérielle du texte, ne remet en aucun cas en question la véracité de ses sources. Il procède à l'auto-authentification de son récit en affirmant implicitement que le texte que l'on a sous les yeux n'a jamais été altéré du fait qu'il a été sanctifié par celui qui l'a écrit par « *la soie propre main* ». L'argumentation du narrateur qui jusque là s'inscrit dans le contrat de lecture ne peut être contestée, puisque le contrat de départ est d'inscrire le Christ en tant que personnage fictionnel qui évolue et interagit avec les autres personnages. Cependant, là où son argumentation devient fallacieuse, c'est quand il a recours au dévoiement des faits bibliques avérés pour asseoir son argumentation. C'est ainsi qu'il affirme au sujet de *l'Eistoire*<sup>2</sup>:

---

<sup>1</sup>Dans la *Physique*, Livre II, Paris, Les Belles lettres, 1983, p 65 Aristote définit quatre causes à toute activité : la *causa materialis*, la *causa formalis*, la *causa efficiens* et la *causa finalis*. La *causa materialis* concerne la matière première du texte. Dans *l'Eistoire*, le livret que Dieu confie à copier au narrateur correspond à la *causa materialis* du texte. La *causa efficiens* serait par conséquent le narrateur lui-même puisqu'il correspond à la force qui met en exécution l'acte d'écrire. Voir cours de A. Compagnon, Qu'est ce qu'un auteur ? [www.fabula.org](http://www.fabula.org)

<sup>2</sup> Sur l'analyse de ce passage, voir J.M. Fritz, « Figures du Christus Scriptor au Moyen Age », op.cit. pp. 67 et sq.

Et pour chou doit estre tenue en grignour houneur, car nous ne trouvons lisant en nule devine escripture ke onques Jhesucris, li vrais Fiex Dieu, escresist letres de se propre main, fors ke seulement en .II. lieux. Li premiers escriis ke il fist, si fu la haute orisons qui l'Escripture clame l'«orison Nostre Seigneur», ch'est la *Patre Nostre* ; cheli escrist il de son pauch en la pierre, quant il enseigna a ses disciples comment il devoient orer. Li autres escriis que il fist, si fu quant li Gui li amenerent la feme qui estoit prise en avoutire pour esprouver comment il le jugeroit ; et il commencha a escrire en la pourre devant lui (...). (ESG §414- 415)

Il s'agit ici d'une interprétation assez libre des évangiles de Matthieu (VI, 9-13) et de Luc (XI, 1-4), puisque dans la Bible, Jésus s'adresse oralement à ses disciples pour leur apprendre le Pater noster « qui, s'il a évidemment un fondement scripturaire et christique, n'est jamais présenté comme un autographe »<sup>1</sup>. Quant à l'épisode de la femme adultère, il fait référence à Jean (VIII 3-8) où effectivement Jésus écrit de son doigt sur la terre. Il s'agit en effet « d'un vague souvenir du *digito scribebat* de la scène johannique »<sup>2</sup>. Cependant la présence en littérature du *Christ Scriptor* aurait pu être inspirée d'écrits apocryphes comme la Lettre du Christ tombé du ciel que l'on retrouve dans le *Joseph d'Arimathie* ou encore la lettre du Christ à Abgar mentionnée dans « La vie de Saint Simon et Saint Jude » de la *Légende dorée*. Il semblerait ainsi que cette tradition du *Christ Scriptor* se soit surtout développée en marge des écrits canoniques. La notion d'apocryphie nous ramène ainsi à cette fiction qui expose son simulacre à travers une rhétorique du faux qui s'attribue toutes les apparences du vrai. Selon Alexandre Leupin :

« Le texte dénonce la facticité de son recours à l'auctoritas biblique. Prenons quand même l'argumentation à la lettre : l'absence de témoignage scripturaire serait loin de ruiner le système authentifiant le double texte qu'est « le livret » christique : en effet, en vertu de la rareté de l'écriture du Sauveur, plus encore, en raison même du déni d'écriture et du privilège absolu corollairement accordé à la voix, au souffle, les rares monuments de cette divine théographie seraient à tenir dans la plus haute estime. »<sup>3</sup>

L'argument que présente le narrateur peut certes être interprété comme renforçant le caractère élitiste et exclusif de son texte du fait de la rareté des écrits de Jésus. De plus un public profane pourrait ne pas déceler la facticité de cet argument. Cependant, ce recours à l'argumentation fallacieuse remet en question le postulat de départ qui est celui de la Vérité.

---

<sup>1</sup> Ibid. p.168

<sup>2</sup> Ibid. p.82

<sup>3</sup> A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. p.31

Autrement dit, le narrateur affirme que ce qu'il dit est vrai parce que c'est Jésus, l'autorité suprême, qui lui a donné son texte. Ensuite pour appuyer son argument, il souligne que Jésus n'a écrit que deux autres textes, le *Pater Noster* et celui de l'épisode de la femme adultère et que par conséquent le livret n'en a que plus de valeur puisqu'il fait partie des rares livres qu'il a écrits.

En ches deux lieux ke vous avés oï chi amentevor trouvons nous lisant ke Jhesucris, li vrais Fiex Dieu, escrist, devant che ke il souffrist la mort en la glorieuse crois, mais, comment ke il exploitast endementiers que il estoit envolepés de la mortel char, ja ne troverés si hardi clerc qui die ke il onques fesist escriture puis la resurrection, ne mais ke seulement la haute escriture del saint Graal. Et qui vauroit dire que il puis la resurrection eüst autre escriture faite de sa propre main, il n'en porroit avant traire nule devine auctorité et pour chou seroit il tenus a menteour. Donques di jou bien ke chil seroit de trop fol hardement espris qui mençoigne oseroit acroistre a si tres haute chose comme est ches estoire, ke li vrais Fiex Dieu escrist de la soie main propre puis ke il l'ot jus mis le mortel cors et revestue la celestienne majesté. » (ESG §416)

Le narrateur présente une affirmation très audacieuse (comme Jésus a écrit deux textes, il a pu en écrire un troisième) puisque ce nouveau texte est écrit après la résurrection quand il n'y a plus aucun texte évangélique autorisé pour le garantir.

Rien chez les exégètes médiévaux de Luc et Matthieu ne corrobore cette singulière « écriture », on est bien dans le domaine de la pure fiction. Le romancier opère ainsi un jeu de chiasme autour des deux autographes du Christ: la seule *scriptura* authentique, celle de la péricope de la femme adultère, aboutit à une parole apocryphe; la parole par excellence, le Notre Père, devient une *scriptura* apocryphe. Toute cette stratégie, toutes ces libertés prises par rapport au texte évangélique doivent en dernier ressort légitimer le troisième autographe, le plus important aux yeux du romancier: le livre qui constitue l'*Estoire del Saint Graal*. »<sup>1</sup>

Le fait de démontrer la fausseté d'un argument (celui du *Pater Noster*) au sein d'un raisonnement conduit à la destruction de la logique toute entière. Pensant argumenter, le narrateur ne nous fait qu'une démonstration éclatante d'un sophisme, qui tout en surexploitant la part divine de l'architexte, affirme sa fausseté. M. Lot-Borodine trouve d'ailleurs choquante « la hardiesse de l'auteur anonyme » qui « frôle le sacrilège, en mêlant trop de fictions, trop d'inventions aux hauts mystères par lui révélés<sup>2</sup> » Alexandre Leupin considère lui aussi le narrateur comme un interpolateur et un falsificateur :

« Celui qui oserait contester l'authenticité de l'*Estoire*, le clerc menteur et « de trop fol hardement espris », s'il est dénoncé comme interpolateur qui

<sup>1</sup> Ibid. p.82

<sup>2</sup> M. Lot-Borodine, « De l'amour profane à l'amour sacré », op.cit. pp. 129-130



s'inscrit d'emblée dans la production d'un ajout falsificateur, n'en ressemble pas moins comme un frère à notre anonyme. Ce double mensonger porte une lourde responsabilité : il est celui qui accroît le modèle en le transcrivant, celui qui, dans le travail de copie infidèle du scriptor, dégrade son modèle en y ajoutant quelque apocryphe surplus. »<sup>1</sup>

Le narrateur en effet fustige ses détracteurs éventuels en les traitant de fous s'ils essaient d'affirmer que Jésus a écrit un autre texte que celui du Graal après sa résurrection. Or c'est bien un tour de force qu'il opère puisqu'il ne présente pas au préalable l'objection concernant l'existence du livret écrit par le Christ mais il part du postulat que l'existence du livret est une vérité attestée qu'on ne peut nier tout autant qu'on ne peut nier l'existence de la Bible. La folie serait de rajouter d'autres textes mensongers (*chil seroit de trop fol hardement espris qui mençoigne oseroit acroistre a si tres haute chose comme est chest estoire, ke li vrais Fiex Dieu escrist de la soie main propre*) non de nier celui qui est censé exister déjà. Par cette astuce, le narrateur sous entend que son texte est le récit ultime que Jésus a bien voulu livrer aux hommes clôturant ainsi la fiction littéraire. Il esquivé ainsi toute tentative de manipulation qui viendrait s'ajouter à un texte dont l'autorité remise en question est d'ores et déjà pervertie par le texte lui-même. Cette fausse argumentation s'inscrit ainsi dans la tradition sophistique.

En outre, le narrateur abuse du procédé de fausse modestie et le lecteur n'en est pas dupe, d'autant plus que c'est à lui que Jésus a confié la lourde tâche de transmettre ses secrets. Le topos de l'humilité, fréquent dans les prologues, sert de prétexte à un questionnement philosophique. Le narrateur se considère en effet comme une *fainture* d'homme : autrement dit, un simulacre, une fiction. Hors ces *faintures* d'homme, ne renverraient-elles pas aux idoles que les sarrasins adorent, et qui n'ont d'humain que l'apparence ? Ainsi, par leurs comportements exemplaires, ses aïeux représentent la vérité, tandis que lui « *li plus pechier des autres pecheours* », se situe du côté de la feinte et de la fiction, tout comme « les escrivens » (§2,13) qu'il fustige au début de son récit et qui représentent *la male langue*. Car n'est ce pas précisément ce que fait le narrateur ? Il nous livre en effet une fiction littéraire en feignant de se contenter de réécrire ce que Dieu lui a dicté. Danièle James Raoul qui considère le mythe du Graal comme étant le *plus grand mensonge de la littérature arthurienne*, analyse la mise en écrit du Graal et par conséquent la fiction/ mensonge que représente cette histoire.

---

<sup>1</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit. pp. 31-32 et sq.

Elle remarque à ce sujet que : « L'écriture est ainsi assimilée à un secret divin dont on ne peut, bien évidemment, rien dire, mais qui peut se répéter dans le cadre d'une fiction rhétorique où l'écrivain, par le simulacre d'une initiation mystique, devient le copiste dépositaire de l'ineffable. »<sup>1</sup> Devant le livre vrai, celui qui retrace son lignage et celui du Graal, il ne nous livre qu'une copie de ce qu'il a lu, un apocryphe, une *fainture* du livret christique. Michelle Szkilnik met en évidence le contrat que le narrateur établit avec le lecteur : l'authenticité de ce qu'il avance. Elle remarque au sujet du protorécit que c'est le seul passage dont la paternité ne renvoie pas au Christ mais au narrateur lui-même qui en est l'auteur et elle ajoute :

« Or, c'est ce texte suspect qui est chargé de garantir l'authenticité et la sainteté de l'écrit divin. Suspect, il l'est à plus d'un titre puisque son narrateur se prétend le bénéficiaire de miracles extraordinaires et de révélation inouïes et qu'il nous engage à croire, sans preuve, son témoignage. D'autre part, l'idée que l'univers de fiction puisse rivaliser avec la réalité, que l'acte créateur de l'écrivain puisse reproduire celui de Dieu procède d'un orgueil immense qui contraste avec l'humilité que le narrateur affecte dans le prologue. »<sup>2</sup>

Alexandre Leupin analyse la notion d'*auctoritas* dans le protorécit et met en évidence la tension entre la signature christique et la le récit fictionnel proposé par le narrateur, qui du fait même qu'il a conscience des arguments des détracteurs, ne cesse de se justifier à travers arguments théologiques et syllogismes. Au sujet du processus de l'artifice de la fiction littéraire et de l'autorité sacré, il souligne que : « l'apocryphie se dévoile ainsi dans sa dissimulation même : c'est une mécanique offerte à tout lecteur un peu attentif qui affirme que la prétendue « authenticité » du « livret », qui institue à son tour celle de *l'Estoire*, n'est qu'un néant ; le double texte est, non l'attestation du Signataire, mais la réflexivité même, circulaire, narcissique, ne répondant que de soi, dans laquelle se constitue *l'Estoire*. »<sup>3</sup>

La légitimité sans cesse revendiquée par le narrateur ne débouche finalement que sur le signe éclatant de son imposture littéraire et de sa *fainture*. Privilégiant la forme d'un texte classique qui affirme et explicite ses autorités, il ne laisse déceler son identité et son apocryphie qu'à l'issue d'un long travail herméneutique. Ces vérités cachées par le livret ne sont-elles pas l'autre forme que peuvent prendre celles occultées par le Graal? La similitude entre les deux

---

<sup>1</sup>D.James-Raoul, *La parole empêchée*, op.cit. p.315

<sup>2</sup>M. Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. p.139

<sup>3</sup>A.Leupin, op .cit. p. 31

objets, est frappante à plus d'un égard. Est-ce à dire que le livret est la forme scripturale d'un objet qui se donne à voir et jamais à dire?

### 3.3 *Livret et/ou Graal*

---

Le livret divin ne cesse d'affirmer explicitement son équivalence <sup>1</sup>avec le corps christique. En effet, il disparaît comme lui le jour de Pâques puis est retrouvé par le narrateur à l'issue d'un long parcours, qui renvoie en toute évidence à la Descende de Jésus Enfers, deuxième volet de l'Evangile de Nicodème qui semble avoir inspiré *l'Estoire*. De plus, l'interdiction qui pèse sur la vision du livret qui redouble le corps du Christ serait imputable au fait que la lecture du livret aurait à voir « avec le mystère même de l'Incarnation. »<sup>2</sup>. Cette équivalence conduit Mireille Séguy à considérer ce texte comme « un nouvel *Evangile*, ou plutôt d'un *Evangile* nouvelle manière puisqu'il porte témoignage de l'existence spirituelle du Christ et non de sa vie terrestre. »<sup>3</sup>

Ainsi, le livret annonce qu'il est la forme scripturale de la « figure du Christ, » selon l'expression de Michelle Szkilnik<sup>4</sup> qui remarque plus loin que les héros de *l'Estoire* « possèdent un objet matériel indetifiable au Christ: le Graal, l'écuelle de la Cène qui a recueilli le sang du Christ et qui, comme le livret, a des propriétés merveilleuses. »<sup>5</sup> Le réseau de concordance entre le livret et le Saint Veissel ne cesse de s'affirmer, il concerne ainsi la faculté de se déplacer, le pouvoir destructeur et bénéfique, le fait qu'il soit source de révélation et qu'il figure Dieu<sup>6</sup>.

Le texte joue ainsi sur une surdétermination analogique entre le contenu du Graal qui est le sang du Christ recueilli par Joseph d'Arimathie et de l'autre, le livret, symbole du corps christique enseveli dans la cassette qui contient l'origine de l'histoire du Graal. Nous sommes

---

<sup>1</sup>Voir M. Szkilnik, *L'archipel du Graal*, op.cit. pp.58-59, Mireille Séguy, *Les romans du Graal*, op.cit. pp.263-264

<sup>2</sup>M. Séguy, *Les Romans du Graal*, op.cit.p. 263

<sup>3</sup>*Ibid.*p.264

<sup>4</sup>*Ibid.*p. 58

<sup>5</sup>*Ibid.*p.59

<sup>6</sup>*Ibid.*pp.59-60

face à une analogie inclusive qui serait une mise en abyme du récit où le contenu et le contenant ne font plus qu'un et où le récit préside à sa propre création et la réitère à l'infini. Ainsi, l'arche du Graal qui s'agrandit démesurément jusqu'à contenir Joseph et engloutir tous les chrétiens apparaît comme l'équivalent du coffret qui contient le livret<sup>1</sup>. Ce dernier renferme en effet par écrit l'aventure passée de l'évangélisation, l'arche, quant à lui, renvoie ces aventures au présent de la narration.

La recherche par le croyant de signes faisant références à Dieu trouve son accomplissement dans le livre sacré, manifestation scripturale de la présence divine, mais aussi dans le Graal, métaphore du Saint Esprit. La cassette contenant le livret et l'arche contenant le Graal renvoient de toute évidence à l'Arche de l'Alliance, coffret qui contenait la Table des Lois données à Moïse sur le mont Sinaï, seul signe légitime, accepté au sein du temple de Jérusalem pour éviter tout risque d'idolâtrie. La déviation des signes risque encouru par toute représentation religieuse ne peut être contré que par la parole. En effet, la parole d'élucidation rappelle sans cesse que l'objet en lui-même n'est doté d'aucune valeur religieuse en apparence et c'est la parole qui l'investit d'une dimension sacrée ou profane en dévoilant sa symbolique. Le corps du Christ, que Ponce Pilate offre débonnairement à Joseph croyant qu'il s'agit du corps d'un pauvre homme en est sans doute l'illustration la plus éclatante<sup>2</sup>:

« Et Joseph li demanda li cors Jhesu; et Pilates li dona, comme chil qui ne savoit ke il dounoit, car il li quidoit douner le cors d'un povre pecheur et il li dounoit le pardon des pecheurs et le pain de vie (...) Mais pour chou ke la consciense Pilate fu tele ke il ne savoit qu'il li dona, pour chou le doit on mieus apieler « despit » ke « don », car, se il creïst la grant hautece et la puissanche dont chil estoit qui cors il avoit doné, il n'en presist pas toute la

<sup>1</sup> « Atant enmena Nostre Sires Josephé jusch'a l'arche, si ke tous li pules le vit entrer dedens. Et si virent tout ke ele crut tant et eslargi ke il estoient tout largement dedens et veoient les anges venir et aller par devant l'uis. » (§134, 1-3)

<sup>2</sup> Sur le don accordé par gratitude à Joseph d'Armathie voir la thèse de C.Cooper Deniau, *Le motif du don contraignant dans la littérature arthurienne du XIIe-XIIIe siècles (1150-1250)*, tome I et II sous la direction de Philippe. Ménard Université Paris IV-Sorbonne, présentée en novembre 2000 : « Le recours au don contraignant devient ici un moyen de marquer la différence entre Joseph d'Armathie qui connaît la valeur inestimable du don qu'il demande, et emploie pour obtenir ce qu'il désire une demande en blanc, et Pilate, le païen, qui ne comprend pas que Joseph se contente de cela, et à qui la demande de don en blanc faisait attendre un tout autre genre de requête. Incapable de comprendre la valeur du don demandé, il s'étonne ouvertement de la disparité entre le moyen utilisé, la demande de don en blanc qui laissait attendre une requête particulièrement exigeante, et le don finalement exigé. Le don en blanc est clairement demandé et présenté ici comme une sorte de salaire pour des années de service, comme le paiement du *soudoier* » pp40-41. Sur le motif du don contraint, voir troisième partie, deuxième chapitre : *La promesse*.

rikeche et la signourie du monde. » §34

Le Saint Graal lui même, relique du Christ ne peut être approché de tous. Cependant, la sacralisation de l'écuelle se fait progressivement dans *l'Estoire* puisque Joseph d'Armathie se rend à la maison de Jésus, ouverte à tous comme le souligne le pronom indéfini dans « *on li moustra* » et récupère une simple « *escüele en quoi li Fiex Dieu avoit mangié* » (§33) et qui devient la *sainte escüele* (§37) une fois qu'elle a reçu le sang du Christ. La sanctification sera confirmée par la parole divine ; Dieu, en effet, ordonne de construire une arche pour contenir l'objet sacrée et le soustraire ainsi aux yeux de tous :

« et anchois ke tu isses de chest bos feras a m'escüele, que tu as, une petite arche de fust en quoi tu le porteras. Et chascuns jour ferés vos afflictions de double genoil devant chele arche et dirés vos orisons pour avoir l'amor de Dieu, vostre Signour. Et quant tu vauras a moi parler, si ouvreras l'arche en quel lieu ke tu soies si ke tu seus voies l'escüele apertement. Mais je ne voel ke nus touche a l'escüele ke tu sans plus et Josephés, tes fiex. » §60

Il est significatif, par ailleurs, que la mission évangélisatrice commence par l'injonction d'occulter l'objet sacré. Car une fois l'arche construite, Joseph et ses compagnons arrivent à Sarras (§61) et c'est là que débute véritablement le récit des gardiens du Graal, ancêtres du narrateur. Le Graal mis en lieu sûr, l'épopée évangélique peut commencer avec les premières conversions du peuple de Mordrain.

Le rapport entre la *Queste* et *l'Estoire* renvoie de ce fait au rapport que le narrateur entretient avec son livret. La recherche du Saint Graal s'accompagne ainsi de digressions chronologiques qui remontent aux ancêtres de Galaad et à l'histoire (dans le sens historique) de ces premiers héros du Graal. La quête du Graal est donc une quête des origines dont rendra compte le narrateur dans son prologue à travers la découverte de son lignage.

Cependant, la quête du Graal des chevaliers de la Table Ronde se transforme dans *l'Estoire* en quête du livret. La disparition pendant trois jours, de ce *livret-corpus domini*<sup>1</sup> pousse le narrateur à partir à sa recherche. Dieu lui envoie une bête pour l'accompagner dans sa quête. Il arrive dans une chapelle où il trouve un prêtre possédé par les diables et le livret posé sur l'autel. Il exorcise le vieillard et repart avec le livret: « *mais le livret ne laissai je*

---

<sup>1</sup> « *Et quant li services fu fenis, si pris le livret et si l'ostoia en une petite casse ou la boiste estoit en le quele Corpus Domini reposoit* » (ESG§16)

*mie, ançois l'en apportai, car trop desiroie le compaignie des saintes paroles qui i estoient* » §30. Le narrateur, dans cet épisode, agit donc de sa propre initiative ; il s'accapare l'objet de son désir, dans un élan narcissique tout à fait humain, sans attendre que Dieu lui intime l'ordre de le prendre.<sup>1</sup> La raison avancée par le narrateur semble ainsi surprenante car il n'avoue pas avoir pris le livret parce que c'était l'objet de sa quête mais pour les vertus qu'il renferme. La question que l'on est en droit de se poser est donc la suivante: le livret était-il implicitement la finalité en soi de la quête ou la mission consistait-elle à exorciser l'ermite grâce au livret ? Le narrateur annonce explicitement que sa mission consistait à effectuer un exorcisme grâce au livret qui apparaît dès lors, comme un moyen et non un but « *et je dis que il [Jésus Christ] m'i avoit envoieé pour lui mettre hors et il dist qu'il ne veoit pas encore le message par qui il s'en issist. Et je sais bien qu'il disait voir; si m'enentrai en la capiele et trovai sour l'autel le livret que je querroie* » (ESG§25. Selon Francis Dubost, « pratiquer l'exorcisme à l'aide du Livre du Graal n'est pas un geste très orthodoxe, c'est le moins qu'on puisse dire. Prétendre que ce livre a été écrit par le Christ est une position intenable, sauf à la présenter comme une révélation. »<sup>2</sup> Certes, si le texte ne cesse de trahir son hétérodoxie, utiliser le livret pour exorciser procède d'une tendance inverse puisque c'est cet objet qui fait la soudure entre la parole christique dont il est la métaphore et une écriture apocryphe qui est celle de la fiction. E.Baumgartner constate ainsi :

Les textes fondateurs du christianisme mettent ainsi en place une image complexe du livre, à la fois réceptacle de la parole divine et médium de la Révélation. Lieu d'une incarnation et d'une transmission du Logos, le livre relaie ( et simultanément relègue) la parole dont il est le dépositaire autorisé et se présente comme l'origine, la source unique de tout texte, de toute parole à venir.<sup>3</sup>

Le livret est donc le point de suture entre parole et révélation d'un texte apocryphe. Plus encore, il devient la métaphore du Graal tel qu'il est mis en scène dans la *Queste* ; en ce qu'il permet aux chevaliers d'obtenir le Salut et de chasser le démon de leur âme en partant à sa quête et en se purifiant progressivement. Chercher le Graal est l'occasion de se transcender

---

<sup>1</sup> Contrairement à Melyant dans la *Queste del Saint Graal*, le narrateur ne sera pas châtié pour le même péché. Melyant avait en effet voulu prendre une couronne qui ne lui appartenait pas dans la forêt et un chevalier l'avait blessé pour le punir. Un moine lui explique alors « *[le chevalier]lors mist devant toi une corone d'or; si te fist chooir en covoitise si tost com tu la veis. Et si tost com tu la preis chais tu en ii pechiez mortex, en orgoil et en covoitise* » p174

<sup>2</sup> F. Dubost, « Procédures d'initialité dans la littérature du Graal » op.cit. p 21.

<sup>3</sup> E. Baumgartner, « Le livre et le roman (XIIe- XIIIe siècles) » in *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XIIe-XIIIe siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994 p.39

spirituellement comme en a profité le narrateur lors de son rapt mystique. L'élévation spirituelle suit le chemin inverse de la descente du livret sur terre. Le lieu vers lequel s'élève l'esprit du narrateur se confond avec la vision des merveilles du Graal mais aussi avec la lecture du livret. Cet espace réservé au regard de l' élu est donc celui de l'Innommable<sup>1</sup>.

En ce sens, le rapport à l'objet sacré varie d'un personnage à l'autre. Dans *l'Estoire*, Nascien voit dans le Graal « *chou qu'il avoit tous jours desirré, car chou ke il veoit li plaisoit et graoit sour toutes choses ke il eüst onques veües.* » (ESG§264, 6-8). En regardant à l'intérieur du Saint Veissel, il est animé du même désir qui pousse le narrateur à s'emparer du livret, mais lui sera châtié pour avoir agi de sa propre initiative. Le cas du narrateur serait-il différent parce que le fait de prendre le livret s'inscrit dans la continuation logique du dessein divin --à savoir recopier ce qui y est écrit ?

Le cas de Nascien, comme par ailleurs celui de Lancelot dans la *Queste* n'est que le manifeste d'une incomplétude religieuse. Le fait d'être chrétien ne suffit pas pour être sauvé. Il faut purifier son âme et subir plusieurs épreuves avant de prétendre accéder au Graal. Par conséquent la quête n'est pas celle du Graal qui n'est qu'une semblance<sup>2</sup> mais bien celle du salut de l'âme qui pousse le héros au rachat. Ainsi, seuls ceux qui ont atteint l'idéal de pureté peuvent prétendre voir les merveilles du *Saint Veissel*, merveilles *qui ne situent plus dans le temps de l'aventure arthurienne mais dans celui de la vision des esperitex choses* (QSG§331). La vision de Nascien correspond exactement à celle de l' élu de la *Queste* ce qui confirme son unicité « *il l'en descouverroit tant com nule morteus langue l'en pooit descovrir ne ne devoit : "J'ai, dist-il, veü la comenchaille des grans hardemens, l'ocoison des grans proueches, l'enquerelement des grans savoirs, le fondement des grans relegions, le descouvrement des grans felounies, la demoustranche des grans mervelles, la fin des bontés et des gentilleches vraies, la merveille de toutes les autres mervelles".* » (ESG §267)

Dans *l'Estoire*, la vision de Nascien qui précède celle de Galaad son descendant est trop prématurée pour un personnage à peine sorti du paganisme et par conséquent, elle ne peut

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès remarque au sujet des scènes du Graal « Chaque scène suggère, en fait, plusieurs rapprochements et enseignements et tous ne sont pas nécessairement explicités. Cette plurivalence, le choix des images qui suggèrent plutôt que des mots qui définissent sont des procédés pour approcher l'inconcevable et l'informulable. » « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal » in *D'aventures...* op.cit.p. 473

<sup>2</sup>Gauvain l'a d'ailleurs bien compris dès le départ. Voir D.James-Raoul, « Où il s'avère que le Graal fait semblant », *La parole empêchée*, op. cit. p.313



demeurer impunie d'autant plus que c'est Dieu qui a ordonné à Galaad de s'approcher tandis que Nascien est poussé par une envie irrépressible de le faire. Malgré la punition, le privilège de voir le Graal n'a été accordé qu'à ces deux personnages. Le narrateur, pourtant élu, s'il n'a pas l'opportunité de voir le Graal et ses merveilles, retrouve cependant dans le livret les mêmes attributs: le commencement des *Paours* et des *Mervelles* (§9). Par ce biais, le narrateur ne concurrence pas ses personnages, en nous offrant une fiction fermée sur le premier élu – Nascien – et le dernier des descendants – Galaad –, il se situe en amont du texte rappelant que la pluralité des signes de la révélation divine concourent à prouver l'unicité de Dieu et non à en douter.

Les deux extraits qui se répondent de manière mimétiques rendent ainsi compte que ce que langue mortelle ne peut exprimer, et qui vire dans l'indicible pour le Graal<sup>1</sup> et dans la translation pour le livret, n'est autre que le signe caché – dans un coffret – de la présence divine ineffable ou interdite pour le commun des mortels.

Le récit est créé sur l'ordre de la voix qui établit un rapport étroit entre l'enseignement théologique qu'elle prodigue et le don du livret. Ce rapport résume l'essentiel du programme narratif de *l'Etoire del Saint Graal* : démontrer la vérité du dogme chrétien pour convertir les peuples et transporter le *Saint Veissel* d'Orient en Occident. Par ailleurs, il apparaît que la quête du livret n'est autre que le symbole de la quête d'une parole perdue : celle des origines du royaume arthurien, celle nostalgique des premiers temps christiques.

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès explique ainsi que « l'auteur regarde Galaad qui regarde l'INNOMMABLE », « Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal », op.cit. p.474

## Conclusion

---

L'influence manifeste des ordres mendiants sur *l'Estoire del Saint Graal* tend à rappeler que les personnages autant que les croisés se considéraient comme les nouveaux apôtres et symbolisaient la *vita apostolica*. La vie de Saint François suivait entièrement *l'Imitatio Christi*, fait qui sera confirmé non seulement par son mode de vie mais aussi par les stigmates qu'il avait reçus avant sa mort. Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, les franciscains se concentrèrent plus sur la conversion des peuples que sur la recherche constante du martyre, obsession qui apparaît comme la première mission confiée par Dieu à ses missionnaires.

Par la mise en scène de la rencontre des envoyés de Dieu avec l'autre, il est évident que l'auteur méconnaissait la religion sarrasine de même que les premiers franciscains méconnaissaient l'islam. En effet, ils s'évertuaient à insulter Mahomet pour qu'ils soient mis à mort pour obtenir le martyre « pour eux, comme pour les missionnaires eux-mêmes, connaître la nature de l'erreur des Sarrasins n'eut pas servi à grand-chose. Après tout, les Apôtres n'avaient pas appris la théologie païenne et n'avaient pas non plus débattu avec des doctes païens ; ils s'étaient bornés à prêcher l'Evangile et à braver la mort pour témoigner du Christ »<sup>1</sup>

L'analyse des scènes de conversion a mis en évidence que même après avoir surmonté la barrière de la langue, grâce à la polyglossie apostolique, les personnages de *l'Estoire* éprouvaient des difficultés à convaincre leurs auditoires. Autrement dit, c'est le contenu discursif et la structure argumentative qui posent problème. Enfin, le texte expose le cheminement de la parole aventureuse et la quête de vérité que symbolise le livret.

Notre étude a tenté en outre de mettre en évidence l'importance que le texte accordait aux langues. Nous pourrions répartir les langues en trois catégories:

- 1) Les langues écrites historiques à dimension sacrée: le latin, le chaldéen et l'hébreu
- 2) Les langues orales mystiques: la langue du cœur.
- 3) Les langues orales profanes dont l'utilisation est courante: le roman.

---

<sup>1</sup>J.Tolan, *Les Sarrasins, l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 2003.p.295. J. Tolan nous offre un aperçu des différents ordres qui ont été confrontés aux sarrasins et leurs approches prédictives qui oscillent entre foi et raison.

Il apparaît ainsi que les langues sacrées peuvent être soit orales soit écrites. Si elles sont écrites elles relèvent de l'historique scripturaire biblique, si elles sont orales elles relèvent de l'imaginaire mystique dans une situation de transcendance divine. Quant aux dialogues courants entre les personnages, il semblerait que la langue utilisée soit le français, langue vulgaire. Ainsi, la parole sacrée et la parole profane s'agencent dans une optique complémentaire. La parole profane est la parole donnée à tous les personnages sans distinctions, c'est la langue utilisée lors de leurs discussions. La parole sacrée est au contraire une parole ciblée et ne concerne que les élus. L'autre fait qui confirme la sacralité donnée aux écritures et le phénomène de la translation du latin en français. Le latin dans ce contexte s'il est la langue de transition entre la langue de cœur et la langue mortelle demeure cependant inaccessible au lecteur qui devra se contenter de la translation faite par Messire Robert de Boron de *latin en romanz*. (§613) Le latin, langue historique mais aussi langue sacrée, ainsi que le chaldéen ou l'hébreu ne sont jamais exposés dans leur forme d'origine mais toujours livrés grâce à la traduction, comme la langue de  *cuer*  qui elle, se traduit par sa négation même: l'ineffable.

Héritage d'un acte passé ou signe d'un acte futur, l'imposition du nom rappelle que tout est déjà écrit au sens propre et figuré. Le choix du nom préfigure donc une prescience divine. Imposé par Dieu, il est la preuve d'une certaine élection religieuse comme nous l'avons vu pour l'exemple de la nef ou encore de Galaad dont la nomination est conjointe à l'annonce de sa destinée prodigieuse. Dans la Bible, la révélation du devenir du lignage des personnages est intrinsèque à la localisation géographique. L'imposition du nom naît d'un souci d'identification et de succession. Il existe dans les romans arthuriens une volonté de neutraliser la dispersion des chevaliers arthuriens par la filiation d'où le recours constant aux rappels des généalogies. L'onomastique littéraire se traduit soit à travers des récits étiologiques soit par le procédé de reconstitution étymologique. Elle permet grâce aux analepses et aux prolepses de saturer le récit en montrant qu'il existe un monde en dehors du présent du récit dans lequel le temps et l'espace sont pensés dans leur ensemble.

Le rapprochement entre la Vierge Marie et Ève à travers l'*Arbre de Vie* et l'arbre de Jessé se traduit ainsi par le motif de la transmission et de la généalogie. Le Graal qui accompagne la descendance depuis la Passion donne un nouveau sens aux aventures en introduisant le motif de la transmission du sang du Christ. Le rôle joué par les figures

féminines dans l'évolution de l'aventure se développe autour du Graal. La transmission de la relique christique se fait en effet de deux manières: horizontale et verticale. La transmission du Graal d'une manière verticale ne se fait que par l'entremise de la femme. La fille du roi Arfasan, mariée à Josué le frère d'Helain le Gros, a pour descendance les riches rois Pêcheurs. Ainsi, la quête du Graal, si elle interdit la présence de la femme, comporte en elle l'idée même de transmission féminine. La femme n'est donc pas absente de la *Queste*, elle y participe en arrière plan et représente l'assurance de perpétuer le Graal de génération en génération. Le culte voué aux objets signifiants n'aura de cesse de s'affirmer tout en long de l'aventure à travers le motif de la transmission généalogique. La nef de Salomon est le lieu de la transmission verticale de la remembrance, le temps linéaire et diachronique correspond ainsi à celui de la filiation.

La transmission est par ailleurs une notion qui sous tend l'entreprise scripturale du prologue. Ce protorécit pose *l'Estoire* comme un texte fondateur, non seulement parce qu'elle coïncide avec la Passion, temps zéro du commencement de l'écriture mais aussi parce que l'identification du narrateur se construit autour de la révélation généalogique descendante.

De plus, le prologue ne se limite pas à dévoiler une mission imposée par la voix du christ, il ambitionne de relayer l'écriture divine à travers un écrit-témoin. Si le narrateur pense avoir rêvé son rapt mystique et son échange verbal avec Dieu, le livret qu'il retrouve témoigne de l'authenticité de sa vision : « *anchois tenoie tout a songe, quant je trovai en ma main le livret ensi com li grans Maistres le m'i avoit mis* <sup>1</sup> » (ESG§7) Dès lors, le missionnaire ne se contente plus de la transmission d'une parole orale : seule la trace écrite est garante de véracité d'où sa quête active du livret qui devient une preuve. Cependant, le récit se prend à son propre piège : en s'octroyant une légitimité scripturaire christique, il auto-dénie son authenticité et se présente dès lors comme un apocryphe.

---

<sup>1</sup> Nous retrouvons exactement le même motif dans le passage où Nascien où un brief lui est remis à la suite de sa vision « il regarda sa main et troeve le brief que li preudom li avoit baillié en son dorman ; et lors nel tint il mie a fable ne a gas ce qu'il ot veü en son songe » (ESG§634).

## 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

La quête du Graal qui s'organise autour de discours étiologiques et herméneutiques se greffe à la quête d'une parole authentique, perdue depuis le péché édénique puis engloutie par les constructeurs de Babel. Le Verbe divin qui dès le commencement affirme son pouvoir redoutable, alimente à travers ses châtements, la nostalgie d'une parole primordiale que les mémoires torturées de «*l'umain lignage*» ne cesseront de convoiter. Le discours des personnages autorisés n'est en conséquence que la réminiscence d'un logos demeuré intact parce que voilé sous l'épaisseur de *l'integumentum* et hors d'atteinte des pécheurs. Dès lors, l'attitude des personnages détermine l'accès à la parole vraie. Celle-ci pour être efficace doit d'abord être agissante. Le cadre actantiel se construit ainsi autour de dispositifs discursifs. Si la promesse et la prière s'inscrivent dans un schéma progressif, l'efficacité de la confession est quant à elle déterminée par un processus régressif qui s'applique à annihiler une ancienne action.

Le rapport du Verbe au temps, ne définit pas seulement la parole efficace dans sa dynamique, passée ou à venir, elle conditionne la notion même d'autorité qui tient sa légitimité d'un discours passé. L'efficacité de *l'auctoritas*, profane ou sacrée, est en effet déterminée par son ancienneté. L'efficacité que revendique le texte est d'abord celle de la parole de Dieu que le jeu de citations ne cesse d'exploiter implicitement ou explicitement. Le souci de présentification qu'opère la citation dans le texte se traduit par l'emploi du discours direct : la parole vivante et actualisée par les prédicateurs est la seule capable de sortir de la léthargie la parole de Dieu menacée d'enfouissement.

Le texte, fort de sa visée prédicative n'a de cesse de revisiter la parole biblique soit en l'annonçant explicitement, soit en l'adaptant derrière une mise en scène fictionnelle. L'intertextualité n'est donc pas seulement référence explicite à un texte autre, mais la mise en scène implicite du matériau biblique témoigne de la complexité générique des deux romans.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

L'autorité scripturale (la Bible) ou scripturaire (le livre) est fortement sollicitée par la fiction littéraire qui s'arme de matériaux lui permettant d'asseoir son authenticité. Faire référence à la Bible contribue à concurrencer les écritures, tandis que la référence à *li conte* permet de garantir au texte, une filiation littéraire. Or ce complexe jeu de citations et de fragmentation ne risque-t-il pas de fonctionner *a contrario* ? en étoffant le texte, ne court-t-il pas le danger de l'étouffer et d'en ralentir la progression comme cela a été reproché au dispositif herméneutique qui est, rappelons-le, le discours qui utilise le plus les références aux auctoritates ?



## 1. La promesse : engagement et perversion

---

La promesse est un contrat oral passé entre deux instances où l'une se propose de réaliser un acte situé dans un futur par rapport au temps de la parole et l'autre se positionne dans l'attente de la réalisation de cet acte. Ce n'est pas tant l'accomplissement postérieur de la promesse qui détermine si elle est vraie ou fallacieuse que les intentions premières du locuteur. On ne peut en effet juger de la véracité d'une promesse qui ne sera réalisée qu'ultérieurement mais la correspondance entre ce que compte faire l'énonciateur et ce qu'il dit est garant d'authenticité ou preuve de mensonge. Toutefois, juger que ce que dit « *la bouche de corps* » est conforme à ce que pense « *la bouche de cœur* » (selon la terminologie de Saint Augustin<sup>1</sup>) n'est pas une prérogative humaine puisque seul Dieu est apte à sonder les âmes. Cette distinction dont saint Augustin a fixé les cadres théologiques dans ses traités sur le mensonge<sup>2</sup> aura une nette influence sur la pensée médiévale, ce qui se traduira dans les textes par un rappel incessant aussi bien aux païens qu'aux chrétiens des dérives encourues par une promesse mensongère ou par une parole qui n'est pas dite de *cuer* et de *boche*. La réflexion sur la parole aboutit à une réflexion sur la vérité qui est, selon l'évêque d'Hippone,

---

<sup>1</sup>« Ainsi donc, ces paroles : « Qui dit la vérité dans son cœur », ne doivent pas s'entendre en ce sens que, pourvu qu'on conserve la vérité dans son cœur, on peut proférer de bouche le mensonge. Elles signifient qu'il peut se faire qu'on profère de bouche la vérité sans profit, quand on n'y tient pas de cœur, c'est-à-dire quand on ne croit pas ce que l'on exprime: comme le font les hérétiques, et surtout les Priscillianistes, qui ne croient point la vérité catholique et pourtant la proclament, afin de passer pour être des nôtres. Ils disent donc la vérité de bouche, mais non de cœur. Voilà pourquoi il fallait les distinguer de l'homme « qui dit la vérité dans son cœur ». Or, comme le catholique dit cette vérité dans son cœur, parce qu'il y croit, ainsi doit-il la dire et la prêcher de bouche, ne mentir contre elle ni de cœur ni de bouche, de manière à croire de cœur pour la justice et à confesser de bouche pour le salut. Car dans ce même psaume où il est écrit: « Qui dit la vérité dans son cœur », on ajoute immédiatement : « Qui ne cache point d'artifice dans ses paroles (1) ». *Contre le mensonge*. A Consentius. Traduction de M. l'Abbé Devoille. In *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Tome XII, pp. 218-240. BAR-LE-DUC, 1866.

<sup>2</sup>*Contre le mensonge et Du mensonge*.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

une valeur imputée à l'adéquation entre Dieu et le Verbe. Le mensonge en trahissant les pensées est une déviation de la *veritas* qui devrait être la fonction première du langage et le postulat de départ de toute communication. Guettée par la suspicion et accusée sans cesse de faillibilité, la parole humaine post-édénique exige des preuves d'authenticité, en l'occurrence celles garanties par la morale et la religion.-delà d'un simple acte énonciatif, le serment promissoire engage l'honneur de celui qui se risque dans ce type de procès. En effet, la promesse, parole à valeur performative, qu'elle soit envisagée du point de vue de sa production (conformité de l'intention à la parole) ou de sa réception (conformité de l'acte à la parole) ne doit pas être prononcée sans s'être assuré au préalable de l'adéquation nécessaire entre le faire et le dire<sup>1</sup>.

Du côté chrétien, la promesse n'est pas seulement un acte de langage mais elle est synonyme d'engagement et de profession de foi. Si le substantif *créance* est la plupart du temps utilisé dans le sens de croyance, le verbe *creanter*, quant à lui, désigne le fait de promettre. *Le Dictionnaire Historique de la Langue Française* définit le verbe promettre comme étant « l'emprunt (v.980), francisé d'après mettre, du latin *promittere*, dont le sens propre est «faire aller en avant », « laisser aller en avant », mais qui est surtout employé au figuré pour « garantir, assurer », plus rarement « prédire ». *Promittere* est formé de *pro* « avant » et de *mittere* « envoyer ». Le verbe n'a repris que les sens figurés du latin, « s'engager à (qqch.) comme sûr (v.1220) avant de céder cette valeur à prédire. » Promesse est directement emprunté (v.1150) au latin de basse époque *promissa* «action de s'engager sur qqch. », pluriel substantivé du participe passé neutre *promissum* de *promittere*, considéré comme un féminin singulier. »<sup>2</sup> Ainsi, le verbe promettre renferme étymologiquement la notion de progression vers le futur et par conséquent l'attente de la réalisation d'une action à venir.

Dans les deux romans qui opposent sans cesse les tentations du monde terrestre à l'aspiration du monde céleste, quelles peuvent être les différences entre une promesse humaine ou divine, et les promesses diaboliques ou païennes? La structure, l'horizon d'attente et la réalisation de cet énoncé sont-ils différents en fonction du statut religieux des personnages ?

---

<sup>1</sup>I. Rosier-Catach, *La parole efficace, signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004 pp.295-312

<sup>2</sup>*Le Robert*, Dictionnaire Historique de la langue française sous la direction d'Alain Rey, Tome III, Dictionnaires le Robert, Paris, 2000

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Il a nous a paru nécessaire d'analyser la promesse aussi bien du point de vue de sa production que de sa réception. La promesse de Dieu et la promesse à Dieu établit un échange mystique et transcendant en échange duquel se déploie la promesse subversive : le personnage ne tient pas sa promesse et tente d'obtenir par sa parole une réalisation sans que sa parole à lui n'aboutisse à une réalisation, fréquent lors de l'utilisation du don en blanc. Enfin, le don contraint en tant que motif littéraire, dans sa forme traditionnelle ou perversie engage le personnage dans un don sans qu'il sache de quoi il s'agit et l'oblige, du moment où son honneur est mis à contribution, à effectuer ce qu'il avait annoncé même si cela est à l'encontre de ses principes.

#### 1.1 *Creance et creanter*

---

*L'Estoire del Saint Graal* est truffée d'interventions divines où Dieu est mis en scène pour participer à l'aventure du christianisme au cours de laquelle les personnages sont sans cesse guettés par le doute. Les promesses divines annoncent en l'occurrence la délivrance prochaine quand les éprouvés n'ont plus la force de continuer. La parole de Dieu permet dès lors de débloquent l'aventure et de renouveler la foi parfois vacillante des personnages. De la sorte, le texte met en scène à la fois les promesses de Dieu envers son peuple et les promesses de son peuple envers lui. Par exemple, ce passage de *L'Estoire del Saint Graal* évoque la promesse originelle de Dieu qui s'énonce sous l'aspect d'un châtiment.

« Pour chou ke tu as plus obeï a ta feme ke je t'avoie donee ke a moi qui t'avoie fait, por chou soufferras tous jours mais tel paine et tu et ti oir ke vous mangerés vostre pain en travail et en suour ! Et tu, dist il a la feme, enfanteras ta porteüre en tristreche et en doleur ! » Cheste promesse a il mout bien rendue a tous cheus qui d'ome sont puis issu, car nus n'enterra ja en chest siecle, tant soit de grant poissanche, qui ja soit delivrés de travail et de paine des ichele eure ke il i entre jusc'a ichele eure ke il s'en ist, ne ja feme n'i enfantera a si petit de doleur k'ele n'en soustiegne plus ke ses cuers ne porroit penser ne sa langue dire. » (*ESG* §82)

*De facto*, l'inscription de l'homme dans le temps suite à la faute originelle induit l'emploi de procès situés dans un futur qui n'existait pas dans le temps primordial où le Verbe et l'Action étaient confondus. C'est ainsi que la promesse de châtiment est une conséquence de la naissance du mensonge et de la distorsion entre réalité et vérité. Depuis Saint Augustin, la pensée médiévale a inscrit l'origine du mensonge comme résultant de la « chute » :

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

« En règle générale, l'allusion à la scène primitive ne conserve, de la complexe réflexion augustinienne, que le thème johanique de la naissance diabolique du mensonge. Accepté par la littérature pastorale plutôt que par la théologie, ce thème est réinterprété : moins en relation avec la révolte de Satan que comme allusion générique à la filiation spirituelle qui s'établit entre le menteur et le diable, ou carrément comme évocation du premier mensonge prononcé par Satan pour tromper les hommes . »<sup>1</sup>

La parole de Dieu située dans le futur humain d'Adam et Eve est bien plus l'annonce d'un châtement qu'une promesse aux connotations positives et qui a le sens d'engagement. Du moment où elle est proférée par Dieu, cette « promesse » a une valeur assertive et hautement performative. La souffrance est inéluctable, fait que confirme l'expression au passé « *a il mout bien rendue* ». Entre la parole originelle de Dieu et le présent d'énonciation de Joseph, se situe un temps humain qui confirme la réalisation de la promesse divine. Le procès fonde ainsi son exemplarité sur sa réalisation dans le passé: le fait qu'il se soit déroulé précédemment confirme son accomplissement inexorable dans un futur que souligne l'adverbe « *ja* » dans « *nus n'enterra ja en chest siecle* ». Joseph témoigne ainsi de l'authenticité du discours divin et confirme que les actes postbibliques confirment au présent, l'accomplissement de faits annoncés dans les Écritures. Le devenir humain, après la chute, s'inscrit immanquablement dans la réitération de cette temporalité.

Dans la même optique mystique, le motif de la terre promise que l'on retrouve dans *l'Estoire* présente une temporalité hétérogène qui inscrit l'accomplissement de la promesse dans un espace-temps autre que celui de l'annonce, que la terre promise soit la Grande Bretagne ou la Jérusalem céleste, à l'exemple de ces croyants qui prient Dieu de les conduire vers la terre qu'ils doivent évangéliser : « *Toz les jorz estoient em proieres et oroisons devant le seint vaissel, ançois qu'il mainjassent de la boche, et prioient Nostre Seignor qu'il les conduie en la terre que il lor a pramise.* » (ESG§ 650)

La promesse est conforme à une modalité du désir dont Dieu est le principal instigateur. Le motif de la terre promise renvoie en sourdine à celui des croisades en inversant le motif puisque l'ailleurs n'est pas l'Orient fantasmé mais l'Occident qui reste à conquérir (§269). L'imaginaire oriental chez les clercs du XIII<sup>e</sup> siècle se mue ainsi en imaginaire occidental littéraire où ce n'est plus le Christ qui est attendu mais Galaad le bon chevalier. En ce sens, la survalorisation de la Grande Bretagne se fait à travers la suggestion de l'attente et du désir.

---

<sup>1</sup>C. Casagrande et S. Vecchio, *Les péchés de langue*, Paris, CERF, 1991 p.192

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

C'est pourquoi, le voyage pour ces nouveaux convertis n'est pas exil ni damnation, mais grâce divine. La mission apostolique dont ils sont chargés transforme leur traversée en un acte transitoire qui aboutit à la conquête de la terre des sarrasins par l'évangélisation. Dans *l'Estoire del Saint Graal*, le tropisme de Jérusalem<sup>1</sup> garde sa dimension eschatologique, symptomatique de la Jérusalem céleste. La Jérusalem terrestre, quant à elle, revêt une dimension métaphorique ne subsistant que dans les renvois analogiques avec la Bible. Dieu stimule le désir des croyants d'aller vers cette terre pour la sanctifier en leur rappelant sans cesse qu'ils sont les nouveaux fils d'*Ysrael*. Du point de vue de l'efficacité de leur mission, la promesse de les conduire vers la terre promise les décharge de toute responsabilité en cas d'échec puisque tout se fait sur l'instigation de Dieu. La promesse divine a de la sorte une forte valeur performative puisque non seulement cette parole a valeur d'acte, mais en outre, la projection vers le futur ne signifie pas la réalisation éventuelle de ce qui a été déclaré mais sa réalisation inéluctable. La parole divine porteuse de fatalité ne se réalise dans le futur que pour suivre l'évolution chronologique naturelle de la temporalité humaine, puisque du moment où elle est proférée elle est déjà réalisée dans le temps absolu propre à la prédestination.

#### 1.1.1 Promesse comme don

La promesse dans sa dimension pragmatique et matérielle peut avoir le sens d'offrande. Un parallélisme existe entre le don sincère et la promesse de *cuier*. Si nous remontons à la Bible, à l'épisode d'Abel et Caïn « Le temps passa et il advint que Caïn présenta des produits du sol en offrande à Yahvé, et qu'Abel, de son côté, offrit des premiers-nés de son troupeau, et même de leur graisse. Or Yahvé agréa Abel et son offrande (Genèse IV 3-4) », évoqué dans l'épisode de *l'Arbre de Vie* nous remarquons que les deux frères présentent respectivement des offrandes à Dieu

Ensi fu chil arbres mout longement de verde colour, et trestout chil qui de lui descendirent furent autrestel jusc'a chel tans ke Abel fu grans et ke il fu si deboinaires vers son Creatour et tant l'ama ke il li rendoit ses dimes et ses primices des plus bieles choses ke il avoit.(ESG§439)

Les dimes et les primices sont les dons matériels accordés à Dieu.Or la raison pour

---

<sup>1</sup>A.Winkler définit le tropisme comme étant « un mélange d'attirance et de fascination porté à la Ville sainte, qui trouve sa manifestation dans un déplacement vers elle. » in *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle), essai sur la littérature des croisades*, Paris, Champion, 2006 p.14

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

laquelle Dieu a accepté le sacrifice d'Abel et refusé celui de Caïn ne concerne pas la nature de l'offrande puisque chacun lui a présenté le fruit de son travail mais la nature de leur cœur puisque Dieu voit tout de suite « le péché tapi » à « la porte » de Caïn.( Genèse4,7). L'épître aux Hébreux sera quant à elle beaucoup plus explicite sur la motivation du choix de Dieu « Par la foi, Abel a offert à Dieu un meilleur sacrifice que Caïn et, à cause d'elle, il fut proclamé juste, Dieu lui-même attestant ses offrandes. A cause d'elle aussi, bien que mort, il parle encore. »(Hébreux, 11-4) Ainsi, les *primices* ne peuvent être acceptées sans la foi, les promesses non plus qui s'engagent dans une consécration totale à Dieu. Cette dichotomie entre les *primices* présentées avec peu ou prou de foi renvoie à celle qui oppose le *cuer* et la *boche*. Ainsi, l'aspect matériel du mot *primice* n'occulte pas son aspect mystique que l'on retrouve dans la promesse qui consiste à faire don de son âme lors des scènes de conversion. A cet égard, l'ermite affirme à la mère de Sarracinte « *De ton tresor n'a Diex ke faire, se il n'a le cuer ensamble, car nus sacrefisces ne li plaist autant comme fait vraie repentanche de boin cuer* »( ESG§219 ). La promesse, matérielle ou spirituelle, exige un engagement absolu de la part de son énonciateur. Ainsi, outre la nécessité de la « promesse » absolue à Dieu, où le don matériel doit se doubler d'un don total du cœur, le texte rappelle le motif de la rétribution que l'on retrouve dans les promesses conditionnées des païens, lesquelles sont caractéristiques des scènes de conversions puisque embrasser la religion chrétienne est toujours conjoint à la réalisation d'une autre action.

Cependant, la promesse de Galefort qui s'inscrit dans une logique discursive dialectique semble être la seule occurrence d'une promesse de se convertir si le discours chrétien est convaincant :

«li sires de Galefort, qui ert apelez Gaanor, avoit pramis que, se il pooit prover encontre cel poeple qe la foi crestiene vausist mielz que la sarrazine, il recevroit maintenant boutesme et devendroit crestiens. » (ESG§676)

Il ne s'agit donc pas d'un personnage en faiblesse qui risque la mort ou souffre d'une maladie incurable mais d'un roi dont la religion n'arrive plus à satisfaire les attentes. La promesse n'est légitime que si le locuteur appartient ou reconnaît la religion chrétienne. C'est pourquoi, les serments des futurs convertis comme celui de Galafort, d'Evalach ou de la fille du roi Label ne sont pas sujets à caution contrairement à ceux des autres païens.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

#### 1.1.2 Promettre de *cuer* et de *boche*

Si la conversion est le plus souvent contrainte, rarement spontanée, cela est imputable au fait que le secours que Dieu doit envoyer est dépendant du statut religieux des personnages. Seuls ceux qui promettent d'être de futurs convertis voient leurs requêtes exaucées comme c'est le cas pour le roi Evalach ou encore dans cet exemple où la fille du roi Label, subordonne la promesse de conversion à son salut.

Par foi fait ele, puis qu'il est tels et si puissanz com vous me dites, ge li pramet et de cuer et de boche que, se il en cest peril nos vient secorre, si que je en puisse eschaper saine et sauve et vive, je me tendrai a sa loi et lairai la moie et crerrai des ore en avant trestot en tel manière come si menistre me conseilleront. - Damoisele, font il, or sachiez veraïement que donc vos dorra il secors prochainement, assez plus tost qe il ne feïst, se vos ne li eüssiez faite ceste pramesse. » § 541

La promesse, à l'instar de la prière, doit être sincère et appelle un investissement total du personnage. En effet, la jeune femme « *pramet et de cuer et de boche* » <sup>1</sup> pour mieux convaincre de la légitimité de sa demande et de l'adéquation entre ses pensées et ses paroles ce qui signifie que sa promesse n'est pas mensongère selon la théorie augustinienne au chapitre XVI de son traité *Du mensonge* :

L'Esprit de sagesse est bon, humain, mais il ne sauvera pas le médisant de la punition due à ses lèvres, parce que Dieu sonde ses reins, scrute son cœur et entend sa langue. Car l'Esprit du Seigneur remplit l'univers et celui qui contient tout entend toute voix. C'est pourquoi l'homme qui profère l'iniquité ne peut se cacher, et il n'évitera pas le jugement qui le menace. L'impie sera interrogé sur ses pensées ; et ses discours monteront jusqu'à Dieu, pour le châtiment de ses iniquités. Car l'oreille du Dieu jaloux entend tout , et le bruit tumultueux des murmures n'est pas ignoré. Gardez-vous donc du murmure qui ne sert à rien, ne prêtez pas votre langue à la détraction : car la parole secrète ne passera pas en vain ; et 'la bouche qui ment tue l'âme'. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès dans son article « Un cœur gros comme ça, le cœur dans le *Lancelot-Graal* » in *D'aventures en aventure* op.cit. pp. 363-395 donne la définition suivante de la notion de *cuer* : « Le CUER n'est (...) pas cantonné dans un domaine particulier de la vie de l'esprit ( par exemple en opposition avec la raison) ; il ne désigne pas un mode de connaissance opposé à d'autres : si, en certaines occurrences, il correspond à notre « intuition », en d'autres il renvoie à une connaissance acquise par expérience ou étude. Il est présenté comme le centre de toutes les activités de l'esprit, de la plus familière (évocation d'un souvenir) jusqu'aux plus hautes (acquisitions de toutes les connaissances, spéculation) et il n'y a pas d'autre outil humain, plus performant, de l'appréhension du monde, des êtres et de Dieu. Ce n'est pas le CUER en tant que tel qui trouve, avec le Graal, sa limite, c'est la mortalité de l'homme (*cuers mortieux*), c'est-à-dire sa finitude et c'est cette dernière qui le rend incapable de connaître la divinité infinie. Mais le CUER glorieux de Galaad, lui, le pourra. » p.386

<sup>2</sup> [http://fr.wikisource.org/wiki/Du\\_mensonge](http://fr.wikisource.org/wiki/Du_mensonge)



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

La subdivision *cuer /boche* pervertie depuis le mensonge originel, tente de se recréer un espace de correspondance où le dire du *cuer* s'unirait au dire de *boche* et rétablirait ainsi la parole primordiale authentique où l'entité verbe-vérité-pensée était une.

## 1.2 Les modèles pervers de la promesse

---

### 1.2.1 Promesse et suspicion

La parole des païens souvent diabolisés, est sujette à caution; c'est pourquoi leurs promesses sont entourées de nombreuses précautions de la part des chrétiens qui n'hésitent pas à rappeler que le non respect de leurs engagements peut provoquer les pires châtements.

« Par foi, dist li rois, je dout mout cheste bataille et vous me promesistes, vous et vos peres, ke vous me donriés tel conseil, se je le voloie croire, par quoi jou aroie victoire de mes anemis et la grant joie ke ja ne prendra fin. – Par foi, dist Josephés, chel conseil te donroie jou, se tu le voloies croire et metre a oevre, mais, se tu ne le veus recevoir com boins creans et loiaus ouvriers, garde ke tu ne le prometes mie, car tu en seroies destruis en cors et en ame de chelui qui de tous sera Jugieres et de toutes . - Par foi, dist li rois, je vous creant bien ke, se vous me donés conseil par quoi je voie ke j'aie la victoire, je ne me tenrai plus en cheste creanche ke je tieng, anchois rechevrai tout maintenant la vostre». ( *ESG*§161)

Il ne peut y avoir de contrat déceptif avec Dieu ou avec ses représentants puisque si les promesses sont faites c'est qu'elles doivent être respectées du moins en intention sinon le personnage ne peut se dérober au châtement encouru pour ne pas avoir respecté sa parole. Dieu *le Jugiere* de toute chose détruit *le cors et l'ame* du parjure. Cependant, il semblerait que la menace de châtement ne soit pas un argument suffisant pour s'assurer de la sincérité de la promesse païenne. Dans cet exemple qui nous rapporte la discussion entre Josephé et Sarracinte, *le serement des ymages* semble compromettre la loyauté de celle-ci et représente un obstacle à un éventuel accord avec Dieu :

Et Josephés li demanda comment il seroit seürs ; et ele dist ke ele l'en feroit serement et fianche. Et Josephés li respondi qu'il n'avoit cure del serement de ses ymages, car eles ne li pooient ne nuire ne aidier, ne de sa foi n'avoit il cure car ele n'en avoit point, des ke ele ne creoit en la foi, che est en Jhesucrist, qui est toute fois et toute creanche. » ( *ESG*§217, 5-9)

Promettre de pousser Evalach à se convertir en appelant à témoin des *ymages* illégitimes, est un serment caduc car ces représentations ne renvoient à rien d'autres qu'à elles-mêmes. Dénuées de toute transcendance, elles ne sont que des représentations stériles et

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

ne peuvent en aucun cas espérer concurrencer les serments qui en appellent à Dieu comme garant. Ces *ymages*, ne peuvent ne *nuire* ne *aidier*, par conséquent le parjure ne risque rien en émettant une promesse fallacieuse au contraire de celui qui jure par Dieu et qui à tout moment peut subir son courroux s'il ment.

L'acte de jurer « est justifié, selon Thomas, par l'imperfection de la connaissance humaine et l'impossible accès à la vérité : ne pouvant garantir lui-même la vérité de ses paroles, l'homme a dû recourir au témoignage de Dieu « qui ne peut mentir et à qui rien ne peut être caché ».<sup>1</sup> C'est pourquoi, le jurement promissoire de Sarracinte ne peut être accepté du fait de sa religion considérée comme fausse dès l'origine, le serment n'est pas faux de par les intentions de son énonciatrice mais à cause de ce qu'elle prend comme garantie. Païennes, ses *auctoritates* ne sont pas reconnues et par extension son jurement non plus qui n'a pas cette caution que représente le pouvoir de Dieu. Cependant, cette hésitation de Josephé somme toute légitime puisqu'il ignore que Sarracinte s'est convertie depuis longtemps, n'est qu'un artifice littéraire qui ne vise qu'à décrédibiliser les religions païennes et affirmer la suprématie chrétienne.

La suspicion contraire se pose aussi dans le cas du roi lépreux Galiffes, païen qui doute de la parole chrétienne :

Li rois qui molt estoit desiranz de garison avoir, qant il oï la pramesse qe cil li faisoit, si s'en merveilla mout, si li dist : « Je ferai ce que tu me conseilles, mais saches veraïement que, se je ne garis tot ainsi come tu me pramez, je ferai de toi si grant justise qu'il en sera parlé a toz jorz mes : mes or garde bien que tu ne me mentes ne qe tu ne me faces comencier chose que tu ne puisses parfornir. §881, 11-16

C'est ainsi que sa guérison est subordonnée à sa conversion. Or, dans ce passage, contrairement au cas du roi Evalach, ce n'est pas l'envoyé de Dieu et en l'occurrence Alain le Gros qui menace le païen de vengeance s'il ne tient pas sa promesse, c'est le sarrasin qui menace le chrétien de châtement, si après qu'il se sera converti, Dieu ne le guérit pas. Dans les deux cas, la garantie contractuelle n'empêche pas le sentiment de doute envers un personnage qui n'est pas de la même croyance. En effet pour Galiffes, c'est la parole chrétienne qui est remise en question car la conversion n'est pas pour lui un acte anodin mais qui induit une croyance totale, doute que l'on ne retrouve pas chez Evalach.

---

<sup>1</sup>I. Rosier-Catach, *la parole efficace*, op.cit. p.307

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Contrairement à la parole des ermites qui fixe des règles à respecter, celle des personnages diaboliques est une parole permissive qui, en faisant miroiter des promesses, présente aux personnages l'objet de leurs désirs. Le discours diabolique est un discours séducteur : comme le serpent de la Genèse tentant Eve, il module ses arguments à l'envie de sa victime. Or seuls les personnages les plus persévérants sont sans cesse poussés dans leurs derniers retranchements afin de prouver qu'ils méritent de continuer l'aventure. Ainsi en est-il de Perceval dans la *Queste del Saint Graal* qui ne cessera d'évoluer au gré des épreuves jusqu'à parvenir au Graal. La séquence la plus éprouvante pour le jeune chevalier est sans doute celle qui se déroule sur l'île déserte et au cours de laquelle, le diable faisant preuve d'un acharnement sans faille, tentera par trois fois de pactiser avec le jeune homme qu'il a tant convoité.

La première fois, le diable prend l'apparence d'une jeune femme qui accoste à bord d'une nef. Venant de loin, elle lui fait croire qu'elle a assisté à une aventure du Bon chevalier et qu'elle ne lui en parlera que s'il promet de faire toute sa volonté : « *et je ne vos en dirai, fet ele, ce que g'en sai en nule maniere, se vos ne me creantez sur l'ordre que vos tenez de chevalerie que vos ma volenté ferez, de quele ore que je vos en semoigne* » et il li creante, com cil qui ne se done garde a cui il parole. (QSG§128, 32-37). Sous sa tente elle ne cesse de le tenter et ne consent à céder à ses instances qu'après avoir obtenu de lui une promesse d'allégeance :

Et com ele voit qu'il est bien eschaufez, si li dit: Perceval tant sachiez vos bien que je en nule maniere ne feré vostre volenté, se vos ne me creantez que vos des ore mes serez miens et en m'aide contre toz homes, ne ne ferez rien fors ce que je vos comanderei. Et il dit que ce fera il volentiers. – le me creantez vos, fet ele, com loiax chevaliers? – Oïl, fet-il. » (QSG§132-133)

La forme hypothétique de ces énoncés souligne la corrélation entre la réalisation d'une action future et l'énonciation présente. Cependant, si la parole est une, l'action est toujours double : celle dans laquelle s'engage celui qui promet – la jeune femme promet à Perceval de faire sa volonté – et celle résultant de la réalisation de cette promesse – le jeune homme fait serment d'allégeance –. L'échange entre les deux protagonistes se fait à la forme directe et la promesse dans laquelle s'engage Perceval s'inscrit dans le présent du discours. Néanmoins la femme diabolique ne manquera pas de lui rappeler une promesse passée qui se présente sous la forme d'une analepse narrative extradiégétique. Elle évoque ainsi le serment que le

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

chevalier avait fait à la cour du roi Arthur et qui consistait à secourir les femmes dans le besoin : « *vos jurastes el premier serement que vous feistes que vos ne faudriez d'aide a pucele qui vos en requiest. Et il respont que cest serement fist il sanz faille, si l'en aidera volentiers puis qu'ele l'en requiert.* » (QSG§131). Vient donc le moment de mettre à exécution cette parole donnée précédemment. Même si cette promesse ne lui est pas destinée de manière directe, elle servira tout de même de prétexte pour rappeler au jeune homme ses obligations envers la Femme et par conséquent envers elle. Mais ce serment, juré bien avant l'annonce de la recommandation de Nascien l'ermite à la cour de ne pas emmener *dame ne damoisele* (§22), n'est plus d'actualité dans cette nouvelle ère mystique. Toujours est-il que le jeune homme oublie bien vite les recommandations des missionnaires divins et s'empresse de reprendre ses vieilles promesses. Il boit tellement de vin qu'il en perd la raison.

Et lors regarde la damoisele qui li est si bele, ce li est avis, que onques mes ne vit sa pareille de biauté. Si li plect tant et embelist, por le grant acesmement qu'il voit en li et por les douces paroles qu'ele li dit, que il en eschaufe plus qu'il ne deust. (QSG§132)

Ce passage met en évidence que la logique du plaisir prend le pas sur celle de la mission à laquelle le personnage s'était consacré. Ce passage met en avant tous les éléments de l'esthétique courtoise: le désir, la sollicitation, l'attente que la jeune femme accepte l'homme pour amant, l'allégeance de celui-ci. Le rappel des valeurs courtoises des chevaliers arthuriens fonctionne ainsi comme le motif autour duquel se construit toute la stratégie de séduction diabolique. La promesse, une fois qu'elle est donnée, n'appartient plus à son locuteur mais à son destinataire qui saura en faire bon ou mauvais usage. *L'Estoire del Saint Graal* nous offre ainsi un exemple où la promesse proférée précédemment détermine l'évolution de l'aventure et le choix du châtiment de Caïphe :

Et Vaspasiens apiela Joseph et chiaus de sa maison, si lor demanda comment il exploiteroit sauf son creant, car il li avoit creanté qu'il ne seroit ars ne ochis. Si i eut de teus qui jugierent ke il le fesist metre en la prison ou Jospeh avoit esté, si morust illuec de faim ; et li autre dirent ke il le pooit bien faire morir sans fauser son creant, car il nel devoit garandir que d'ardoir et d'ocirre et, s'il le faisoit noier, il ne serroit ne ochis ne ars. (ESG § 52)

Pour ne pas être parjures, Vespasien et sa cour sont obligés de tergiverser afin de trouver l'action adéquate qui ne contredirait pas la parole donnée. Nous retrouvons cette pratique du serment ambigu dans la légende tristannienne lors de l'accusation de Yseut. Toutes les propositions envisagées sont des solutions alternatives pour qu'il ne soit *ne ochis ne ars*. Cet

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

exemple est assez classique de l'utilisation du motif de la promesse ambiguë qui rappelle qu'un hiatus se creuse entre le temps de la parole qui s'inscrit dans le passé et celui de l'action présente qui montre la difficulté de son application. En effet, d'un côté, les donnes ont changé et de l'autre, le personnage craint d'être parjure s'il renonce à son engagement. Ce type de scène est donc le point de départ d'un débat qui a pour finalité l'adéquation entre la réalisation d'une action et la promesse faite au préalable.

Par ailleurs, le motif de la conversion s'articule autour du renouvellement qui caractérise les promesses religieuses des différents personnages et qui correspond à la réalité religieuse du renouvellement de la loi à travers l'abandon de l'ancienne. Le diable vit continuellement dans la nostalgie de cet ancien temps qu'il ne cesse de rappeler au gré de ses messages séducteurs et qu'il voudrait à tout prix faire revivre en détruisant les croyances de la nouvelle loi qui a détruit la sienne. Dans l'univers de pensée de cet espace diabolique, la vérité s'efface laissant place à une parole dévoyée à la source où le religieux venu guider Perceval n'est plus qu'un enchanteur « *C'est .i. enchanterres, .i. monteplierres de paroles, qui fet toz dis d'une parole .c. si ne dira ja voir qu'il poisse. Et, se vos le creez, vous estes honiz (...)* » (QSG§130). Le diable en renvoyant aux chrétiens leurs propres insultes, entretient la tradition d'une communication pervertie et présente indirectement au lecteur un aveu de sa propre bouche de ce qu'il est lui-même, irrémédiablement. Selon Jean René Valette, la jeune femme tente de présenter le *preudome* comme un enchanteur, « trahissant ainsi le retournement mensonger et la fausseté qui fondent la rhétorique satanique : ses propos visaient à attribuer à *Tout en Tout* ce qui définit en réalité le démon lui-même, alors que Dieu, en tant que *causa essendi*, est le seul dépositaire de la *veritas rerum*. »<sup>1</sup>

Ainsi, il semble rejeter sur l'ermite la responsabilité de cette perversion en présentant sa propre parole comme vraie. Le religieux-enchanteur n'est autre que le double fantasmé du personnage diabolique et la mystification n'est dans cette perspective, rien de plus qu'un jeu de miroir où le personnage, dupé et privé de repère, est en proie aux tentations ; en l'occurrence celle de croire en n'importe qui pour être sauvé.

D'un texte à l'autre, la technique de persuasion de la femme diabolique reste la même, car si le manège des nefs autour de Perceval s'apparente à celui autour de Mordrain dans *l'Estoire del Saint Graal*, le discours reprend aussi les mêmes motifs. Ainsi le diable rappelle

---

<sup>1</sup> J.R. Valette, *La pensée du Graal*, pp. 339-340

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

aux personnages des circonstances particulières relatives au passé ; prémystique pour Perceval à travers le rappel des serments terrestres effacés une fois l'ère du Graal commencée et préchrétien dans le cas de Mordrain à travers le rappel du faste d'antan.

Dans *l'Etoire del saint Graal*, ce que promet la jeune femme au roi est le salut terrestre qu'elle offre au détriment du salut de l'âme. C'est ainsi qu'elle arbore « la présentation tangible par les moyens du discours trompeur, d'un objet fortement désiré par l'interlocuteur. »<sup>1</sup>

« Rois Evalach, se tu me voloies croire et faire ma volenté, je feroie encor tant ke tu recouverroies toute ta terre. Et si saches de voir ke tu ne le pues jamais recouvrer par home ki vive ne par feme se par moi non ne de chi ou tu iés orendroit n'istras tu jamais, se je ne t'en get... » (ESG§327)

Cependant, *Tout en Tout* dévoile les intentions du discours diabolique en expliquant à Mordrain à quoi il s'engage en suivant l'une ou l'autre voie:

« Et pour chou ke tu t'iés abandonés du tout en tout a la volenté de ton Signour, pour chou ne dois tu nul conseil croire qui soit contraires a sa volenté; et se on te pramet grans dons et grans rikeches pour faire chose qui contre son plaisir soit, si soies de tant recordant ke li terriens don ne se pueent apparillier as celestiaus, car li terrien sont fraille et decheant, mais li celestiel sont enterin et pardurable. Et se tu seis ensi contreprisier les unes choses par les autres, ke tu saches eslire et atourner devers toi les pourfitables et refuser les nuisans, par che seront toutes les mauvaises temptations de l'Anemi pardurable cachies ensus de toi et eslongies, et tu en seras aprochiés de pardurable conseil. » (ESG§343).

Le discours de *Tout en Tout* oppose ainsi les promesses diaboliques aux promesses divines et rappelle à Mordrain qu'écouter la parole diabolique serait signe de désobéissance à Dieu. Néanmoins, s'il le met en garde, l'ermite n'intervient pas. Son rôle est uniquement discursif et Mordrain dès lors est libre de choisir la voie qui lui semble la plus tentante. Ainsi fort de sa croyance et des conseils du porte parole de Dieu, l'attitude de Mordrain transforme le discours déceptif de la jeune femme en un discours stérile :

Assés amonesta chele dame le roi et par paroles et par promesses, mais onques, pour nule chose ke ele li desist, a son vouloir ne le peut mener. (ESG§349)

En effet, la promesse mensongère n'est qu'une forme verbale vide qui reste de l'ordre du virtuel tant qu'elle n'a pas été accomplie et tant que le personnage ne s'engage pas dans ce

---

<sup>1</sup>V. Guenova, *La Ruse dans le Roman de Renart et dans les œuvres de François Rabelais*, Orléans, Paradigme, 2003 p.306

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

type de contrat. L'analyse de Claude Reichler au sujet du personnage de Renart dans le roman qui porte son nom, pourrait s'appliquer au personnage de la jeune femme, elle aussi personnage séducteur.

« Rendre présent pour la victime l'objet de son désir, telle est la stratégie du séducteur, par où s'éclaire derrière Renart la figure du diable. Il ne s'agit pas seulement d'en évoquer l'attrait, autrement dit d'en parler. Le désir est déjà dans la victime, il suffit au tentateur de l'éveiller en faisant croire à la proximité de son objet, donc à la possibilité de sa satisfaction. »<sup>1</sup>

La rhétorique captieuse des personnages diaboliques contribue à la rupture avec l'ordre ordinaire du monde en tentant d'investir le nouveau d'une légitimité à laquelle seul peut adhérer celui qui croit ce discours hérétique. Ainsi, de même que le christianisme joue sur le motif de la terre promise, du salut de l'âme et du paradis, le discours du diable joue sur la promesse d'un ailleurs meilleur, afin d'amener le personnage à réaliser ses désirs. Si les promesses des chrétiens concernent le plus souvent le devenir eschatologique des personnages, celles du diable garantissent le salut immédiat, concret et terrestre. C'est en ce sens que la promesse diabolique est subversive dans l'univers chrétien. Car la structure est la même, l'échange est le même, restent la visée qui relève du combat idéologique du Bien et du Mal. Mais chacun tente d'attirer le personnage dans son camp. Cependant, donnant aux aventures une dimension univoque, la Vérité se situe toujours côté chrétien même si le diable tient ses promesses. Car ce n'est pas lui qui choisit de détruire le personnage mais bien Dieu qui détruit le pécheur si celui-ci dévie du droit chemin. C'est pourquoi, dans *l'Estoire del Saint Graal* se convertir au christianisme se fait selon une logique contractuelle car si de leur côté les nouveaux chrétiens ont promis de se garder de pécher, Dieu en contrepartie a promis de les protéger. Il y a par conséquent un engagement des deux parties à respecter leurs paroles.

« Qant vos vos partistes de voz terres et de voz païs et vos laissastes les aese-men-z de cest siecle por entrer el servise au verai Crucefiz, vos li prameïstes que vos le serviriez si come fil doit servir pere, ce est a dire que vos vos garderiez de pechier des lors en avant, qe que vos eüssiez fet ançois ; et il vos pramist qe il vos donroit qanqe voz cuers penseroient et vos deliverroit des mains a toz cels qui vos voldroient mal faire et ennui. §652, 5-10)

Cependant, si échange de promesses il y a eu, de réalisation effective il n'en est point.

---

<sup>1</sup>C. Reichler, *La diabolie, la séduction, la renardie, l'écriture*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979 p.84



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

En effet, Dieu seul a respecté son engagement puisque certains chrétiens se sont empressés de trahir leur parole :

« Ce qu'il vos pramist a il bien tenu, ce me semble, car vos ne li qeïstes onques puis chose qu'il ne vos donast maintenant et mainte foiz avez vos puis esté arestez de maint prince de terre, dont il vos a partot delivrez. Einsin vos a il bien tenue vostre pramesse.

» Mes vos li avez la soe tenue mauvesement, car, qant il parla a vos l'entree del bois des Agaiz, li voa chascuns de vos et de cuer et de boche qu'il garderoit chasteé et tendroit sa char netement jusq'atant qu'il eüssent congié de conoistre lor femes. Ceste pramesse feïstes vos, ce savez vos bien. Or gardez coment vos en avez exploitié : vos avez si bien vostre pramesse acomplie que li plusor en sunt en luxure vil et orde et li autre sunt ja si refroidié de bien faire qu'il en i a plusors qui se repentent de ce que il onques oïssirent de lor païs. Einsint sunt entechié li un de luxure, li autre de repentement de ce qu'il ont fait et ont ja lors cuers ostenz del buen proposement qu'il avoient. »§652

Josephé fait un constat de la réalisation des deux promesses : *vos li prameïstes* fait écho à *il vos pramist*, pour signifier le contrat illocutoire et moral qui unit les deux instances : Dieu qui *a bien tenue sa pramesse* et en contre partie, les compagnons de Josephé qui n'ont pas tenu la leur ou du moins *mauvesement*. L'opposition essentielle que soulève Josephé est celle qui existe entre ce qu'ils ont dit (*pramesse feïstes vos*) et ce qu'ils ont fait (*coment vos en avez exploitié*). Or c'est bien dans cette rupture entre le dire et le faire que ces nouveaux chrétiens sont parjures, comme c'est toujours le cas. L'ironie (*vos avez si bien vostre pramesse acomplie que*), double langage, est un écho à la duplicité des compagnons de Josephé qui met en évidence le procès qui aurait dû se réaliser et qui ne reste que de l'ordre de la fiction puisqu'il n'a d'autre existence que verbale : au lieu de la chasteté promise, les personnages sont vite tombés dans la luxure, s'étant repentis de leurs péchés, ils se repentent aujourd'hui de s'être convertis. La promesse en ce qu'elle n'a pas été accomplie est donc un discours mensonger qui creuse un hiatus entre l'énonciation et la réalisation offrant en contre partie une action bien loin de celle escomptée mais qui ne fait que reprendre la tradition du peuple juif de l'Ancien Testament, prompt à se convertir et prompt à rompre l'alliance. Cette analogie ne cesse d'être rappelée quand Dieu confie la mission évangélique à Josephé :

« Et tot autresi com Moÿsés, mes loiaus sergans, estoit meneres et conduiseres des flex Ysraël par la poesté ke je l'en avoie donee, tout autresi seras tu garderes de chest mien pule, car il apprendront de la toie bouche

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

comment il me devront servir et comment il tenront la nouvele loy et garderont la creanche. ( ESG§121)

Garder la *creanche* est donc le défi que devront sans cesse relever les compagnons de Josephé. Si l'histoire sainte a plus d'une fois confirmé leur peu de fiabilité, *l'Estoire* elle aussi ne déroge pas à la règle et ne fait que réécrire, sans prétention aucune- puisque le miracle de la conversion en masse se heurte vite à la réalité de la faiblesse humaine- ce que les Écritures ont prouvé. La foi d'un peuple nouvellement converti est toujours fluctuante, seuls ceux qui supporteront les épreuves pourront aspirer à traverser la rivière *sanx nef et sanz aviron* métaphore à peine voilée de l'élection des personnages.

« Mes que qu'il aient fait, li autre voirement, qui ont toz dis lor cuers et lor volentez a Nostre Seignor et sunt encore ausint chaut et ausint boillant del feu del Saint Esperit et de l'ardor de charité come il estoient acostumé et qui ont puis netement gardeé lor char et tenue la chasteé qu'il avoient pramisé, cil voirement i passeront sanz nef et sanz aviron, et les sostendra la mer. » (ESG§ 653)

Cependant, la rupture du contrat oral ne signe pas la fin de l'aventure pour ceux qui ne le méritent pas contrairement aux chevaliers réprouvés de la *Queste del Saint Graal* tels Gauvain ou Hector. En effet, l'épisode de la rivière n'est qu'une épreuve sur le chemin de la terre promise qu'est la Grande Bretagne et l'échec à cette première expérience pourra être racheté grâce à la confession qui a le don d'effacer tous les péchés et de signer une nouvelle alliance « *qant vos seroiz confès de ce que vos avroiz mespris vers vostre Criator, ne puis n'i repairoiz, que que vos aiez fait avant* ». ( ESG §653)

Promettre n'est pas toujours un acte de pouvoir quand il s'agit d'un contrat abusif tel que les promesses diaboliques. C'est ainsi que faire miroiter au personnage l'objet de son désir n'est pas synonyme de contrat parole vs acte. Les personnages diaboliques entreprennent une démarche discursive mensongère dont le but est de dégrader le personnage de son nouveau statut religieux en lui promettant des richesses terrestres qui n'ont pour finalité que de priver son interlocuteur de sa place privilégié. Le diable tente de profiter de la faiblesse du personnage pour le tenter. Il situe ainsi la délivrance dans un ailleurs qui généralement n'est pas celui des îles désertes où ils sont éprouvés. Le personnage décepteur inverse les valeurs chrétiennes en démontrant que c'est de là que vient le danger et non de l'ancienne loi. En

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

effet, le personnage mis à l'épreuve risque sa vie sur les îles et sans une intervention surhumaine rien n'est moins sûr qu'il en réchappe. Le danger encouru par ces élus et que rappelle sans cesse le diable n'est que la destruction du corps mais ils omettent de dire quel est le sort de l'âme. La parole chrétienne situe quant à elle toutes ses aspirations dans la promesse du salut spirituel et seule la négation du corps est le moyen d'y parvenir.<sup>1</sup>

#### 1.2.2 La promesse en blanc

Le « don contraignant », « contraint », ou « don en blanc »<sup>2</sup>, sont autant de terminologies qui rendent compte d'un motif récurrent dans la littérature arthurienne et dont la particularité est d'être une promesse qui ne mentionne pas immédiatement son objet. Les travaux d'Erich Köhler, renvoyant à la notion de « Potlacht »<sup>3</sup> avaient mis en avant la notion de *largesce* proprement courtoise. Or la personne qui octroie le don se trouve liée par sa parole, voire piégée si elle ne veut se risquer à perdre son honneur en ne tenant pas un engagement jugé comme excessif. Ce don en blanc est un acte contraignant qui s'inscrit dans une double temporalité future : celle de la découverte du motif de la promesse puis de la réalisation d'icelle. Jean Frappier présente une étude assez détaillée sur l'origine du don contraignant<sup>4</sup>, ses occurrences dans les romans de Chrétien de Troyes puis la survivance de ce motif après Chrétien de Troyes. Il retient deux caractéristiques

« 1) La demande se décompose en deux temps ; 2) l'octroi du don, qui correspond à la première phase de la requête, oblige à accorder aussi l'objet

---

<sup>1</sup>Voir supra Partie I chapitre I : Le soupçon diabolique.

<sup>2</sup> La formule don en blanc qui lie le donateur est de Ph. Ménard « *le Don en blanc qui lie le donateur, An Arthurian Tapestry*, essays in honor of Lewis Thorpe, K. Varty, Glasgow, 1981 pp.37-53 qui la préfère au terme don contraignant de J. Frappier, *Amour courtois et table ronde*, Genève, Droz, 1973 pp.225-264 qui commente *Erec et Enide*, *Cligès*, *Yvain* ou *le Chevalier au Lion*, *Lancelot ou le Chevalier à la charrette*, et enfin le *Conte du Graal*, qui inverse les valeurs du don contraignant. ; Lisa Jefferson, *Don, don contraint, don contraignant, A motif and its deployment in the French Prose Lancelot, Romanische Forschungen*, 104, 1992, pp.27-51. L. Jefferson à travers l'expression « don contraignant » met l'accent sur la contrainte qui pèse sur le donateur après qu'il a accordé sa parole Voir aussi C.Cooper Deniau, *Le motif du don contraignant dans la littérature arthurienne du XIIe-XIIIe siècles (1150-1250)*, tome I et II sous la direction de Philippe. Ménard Université Paris IV-Sorbonne, présentée en novembre 2000, E. Gomez, *Le Don de la parole : Voeux, serments et promesses dans le cycle du Conte du Graal (XIIe-XIIIe s.)*, thèse de doctorat sous la direction de Michelle Szkilnik. Paris: Université Sorbonne nouvelle-Paris 3, 2008.

<sup>3</sup> M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF 2007 avance que le don contraint revient à des traditions assez primitives dites le « Potlatch », voir en ce sens Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, les éditions de Minuit, 1967

<sup>4</sup>Selon J. Frappier, le don contraignant aurait des origines celtiques. PH. Ménard, « Le don en blanc », op.cit. et C.Cooper *Le motif du don contraignant*, op.cit. ont remis en question cette théorie.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

de la demande. Refuser la demande concrète après avoir donné le don, serait contraire à l'honneur. Le roi, le chevalier ou la dame qui se sont endettés d'un don, doivent acquitter leur promesse, même si elle contredit leurs principes moraux ou leurs sentiments profonds. On voit qu'il ne s'agit pas seulement de l'idée générale et banale qu'une promesse faite doit être tenue. C'est une coutume assez étrange, une déconcertante contrainte psychologique, et, dans certains cas, une forme presque aberrante de la générosité. Tel est, dans sa rigueur authentique, le « don contraignant » qu'on peut appeler aussi « le don arthurien », en raison de sa fréquence dans les récits qui appartiennent à la « matière de Bretagne ».<sup>1</sup>

Etienne Gomez récuse l'expression « don en blanc » à laquelle il préfère l'expression « promesse » ou « demande en blanc » qui présente selon lui moins d'inconvénients. Il distingue « deux versions de la demande en blanc », la première « où la promesse en blanc est spontanée », la seconde « où la demande en blanc est demandée<sup>2</sup> ». Son étude repose essentiellement sur « deux distinctions principales selon que la promesse en blanc est spontanée ou demandée et sans échange de service ou un échange de service, et deux distinctions secondaires selon que le dialogue est avec ou sans témoins et avec ou sans conséquences sur des tiers<sup>3</sup>. »

L'expression « promesse en blanc » adoptée par E. Gomez, semble mieux rendre compte de la dimension discursive de cette notion. Cependant, la notion de promesse en blanc renvoie à l'acte de parole, la notion de don quant à elle rend compte de l'objet de la promesse. Or la promesse est à la fois discours et projection vers un acte futur qui est l'objet de l'engagement. Le don en blanc n'est donc pas tant une parole qu'une action à venir et c'est sa dimension pragmatique qui nous intéresse : cette promesse est-elle ou non efficace, est-elle ou non bienveillante ? Nous nous proposons d'étudier ce motif à travers les intentions du bénéficiaire du don, qu'il soit demandeur ou que cela lui ait été accordé spontanément. Le don en blanc présuppose la confiance accordée à la personne avec qui est passé cet engagement. C'est pourquoi, l'identité de l'interlocuteur paraît primordiale dans ce contrat illocutoire mais paradoxalement, il arrive souvent que le don en blanc soit accordé à un parfait inconnu. La *Queste del saint Graal* ne cesse de rappeler cette nécessité quand Perceval s'engage un peu trop rapidement à faire ce que la jeune femme voudra. Ainsi l'expression « *com cil qui ne prent garde qui ce soit a cui il parole* » (§111) ou encore « *il creante com cil*

---

<sup>1</sup>J. Frappier, *Amour Courtois*, op. cit. p.226

<sup>2</sup> Etienne Gomez, *Le don de la parole*, op.cit. pp.404-409

<sup>3</sup> *Ibid.*p.410

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*qui ne se done garde a cui il parole* » (§128) prend tout son sens. Prendre garde à la personne avec qui l'on engage son honneur, telle est l'enjeu principal. La méfiance ne se fait pas fait pas autant face à ce que dit l'interlocuteur que face à son identité.

*L'Estoire del Saint Graal* offre deux exemples significatifs de l'enjeu de cette parole donnée à travers l'exemple de Nascien qui n'abuse pas de ce pouvoir puis d'Hippocrate qui fera de cet engagement une parole dangereuse. Le premier emploie le motif du don contraint de la manière la plus traditionnelle. En effet, Nascien, inquiet face au trouble de Mordrain lui demande de lui accorder un don :

Lors se leva Nasciens, si s'en ala tout droit au roi. Et quant il vint la, si estoit ja li rois levés. Et il le salua et si li demanda et requist ke il li donast un don. Et li rois respondi ke bien seüst il ke nus si grans dons n'estoit el monde pour ke il le peüst doner, ke il ne li donast sans escondire et sans delaier. » (ESG§290)

La demande de Nascien permet ainsi de revenir sur un épisode que le roi Mordrain avait occulté. Le texte en effet ne mentionne pas au premier abord la cause du trouble du roi : « *Chi endroit dist li contes ke la nuit ke li rois fu couchiés en son lit, si chaï en une mout grant pensee, dont il fu tant forment pensis que il n'estoit nus qui de lui peüst parole traire.* » (ESG§ 286) ; or nul ne peut lui soutirer de parole hormis le don en blanc qui joue le rôle de révélateur et a par conséquent une fonction narratologique en ce qu'il permet de revenir en arrière et de lever le voile sur certaines parties du récit restées sous silence. Entaché de péchés, le passé préchrétien de Mordrain garde des zones d'ombres que la découverte de la poupée en bois ne suffit pas à conjurer. Cependant, lors d'une deuxième lecture, il apparaît *a posteriori* que le trouble de Mordrain était surtout dû à sa culpabilité envers son beau frère.

C'est ainsi que lors de la guerre avec Tholomer le roi s'était engagé solennellement à faire réparation à Seraphe s'il voulait bien combattre à ses côtés. « *je vous creant comme rois que vos arés si haute amende de la haïne ke j'ai eüe vers vous ke je vous en irai faire droit a genous dedens les .VIII. jours ke je serai revenus a Sarras, se j'en puis repairier a honour ; et si sera en vostre maison, voiant tot vostre barnage* » (ESG§174). Par cette promesse, c'est l'honneur d'Evalach qui est engagé, non seulement en tant qu'homme mais plus encore en tant que roi. N'ayant pas tenu sa promesse, il est doublement parjure du fait de la particularité de son statut social. Cependant, toute la suite du récit passe sous silence ce serment jusqu'à ce fameux don contraint qui nous apprend enfin la cause du tourment qui n'est autre que la culpabilité. La parole donnée n'est donc pas une parole anodine, puisque son poids écrase son

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

donneur en réveillant sa conscience. «*et ma consciencie me reprenoit ke je gisoie enchore en une desloiauté, mais je ne pooie en nule manière aperchevoir quele ele pooit estre* » (ESG§291). Le fait que le roi n'ait pas jusqu'alors respecté la promesse faite à Nascien transforme son serment en une parole dévoyée, *la male langue* et l'inscrit ainsi dans les péchés de bouche qui s'avèrent tout ainsi importants que les péchés physiques tels que le fétichisme et la luxure.

« et jou, qui assés vous avoie fais outrages, vous creantai comme rois, sans chou que vous ne m'en demandiés rien, ke dedens les .VIII. jours ke je revenus seroie vous iroie jou faire droit a vostre maison, voiant mon barnage et voiant le vostre. De cheste chose ke je vous creantai, je vous ai malvais convent tenu, ne la honte n'en repaire mie sour vous ne sour autre ke sour moi. Et par l'angoisse de chest pensé chaï jou sans faille en l'avision ke je vous ai contee, dont je fui mout liés en une partie, et en une partie mout esbahis et sui enchore, ke je ne sais en nule manière comment je puisse connoistre la senefianche de chest songe (...) » (ESG§291, 14-24)

Le motif du don pose la problématique suivante, s'il n'avait pas été obligé par la parole donnée, Mordrain aurait-il avoué à Nascien l'objet de son tourment d'autant plus que son beau frère est le premier concerné par sa déloyauté ? Il semblerait que non puisque Mordrain lui-même affirme qu'il ne lui en fait part que parce qu'il s'est engagé par une promesse. Le rapport causal entre la promesse de don et l'aveu est renforcé par *puis ke*.

« Mais enchore, dist il, ne vous ai jou dite l'ochoison de che que je ai esté si pensis, et che est li dons ke vous me demandastes, si feroie ke desloiaus, se je ne vous en disoie le voir, puis ke je le vous ai creanté. » §291

En cela Mordrain ne déroge cette fois pas au code de l'honneur qui oblige le donateur à respecter sa parole. La promesse a donc une fonction cathartique puisqu'elle permet à Mordrain d'exorciser ses tourments en les confessant, mais pas seulement, puisque ce motif se caractérise par sa complexité. En effet, l'exécution du don en blanc renvoie à une situation précédente qui concerne quant à elle la non exécution d'une promesse faite spontanément: aider Nascien. La parole se creuse dans un vertige infini où le verbe lui-même tente de se racheter par où il a péché. En effet, le motif du don permet de mettre en évidence l'évolution du personnage puisque contrairement à la première fois, il exécute ce qu'il a promis sans même avoir conscience de ce à quoi il s'engage. Il semblerait que la promesse en blanc au-delà de sa fonction narratologique, serve le personnage pécheur puisqu'il l'oblige à avouer son péché et par conséquent à alléger sa conscience. Nascien lui confirme ainsi que le rappel

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

de cette promesse passée n'est plus d'actualité puisque lui dit-il : « *nous sommes entré en une signourie ou nous n'estiemes a chelui jour ke vous me fesistes cheste couvenenche* » (§292). L'inscription des héros dans une nouvelle ère mystique leur permet ainsi de se décharger de tout engagement qui aurait trait à leur ancienne vie. Le baptême ou la confession, marquent ainsi la renaissance des personnages qui ne sont plus endettés d'une parole. L'exemple de Perceval dans la *Queste* permet de rendre compte que son ancien serment envers les dames n'a plus lieu d'être maintenant qu'il s'est engagé dans la voie des *esperitex choses*.

Ayant perdu un cheval lors d'un affrontement avec un chevalier, le jeune homme finit par s'endormir désespéré. En se réveillant, il voit devant lui une jeune femme à qu'il il confie son besoin d'un cheval pour quitter les lieux. C'est alors qu'elle lui répond :

« Se tu me voloies, fet ele, creanter que tu feroies ma volenté quant je te semondroie, ge le te dorroie buen orendroit qui te porteroit la ou tu vodroies. »[...] Quant il ot la promesse que cele li fet de la chose dont il estoit adonc plus desirans, si dit qu'il est toz prez que il l'en face si seure com ele voldra, que s'ele cheval li donne bon et bel, il fera a son pooir ce qu'ele li requerra. (QSG §110-111)

La stratégie déceptive de la femme diabolique se module autour du motif du don contraignant qui apparaît selon C.Cooper, « comme le symbole de cet ancien monde auquel s'oppose " le monde nouveau " qui est celui de la *Queste du Saint Graal* ». Elle ajoute

C'est en revenant, par le signe de la croix, aux valeurs de ce monde nouveau que Perceval est sauvé. On voit donc qu'à trois reprises dans le texte, l'auteur a utilisé le motif du don contraignant comme symbole des coutumes et des valeurs régissant l'ancien monde, auxquelles s'opposent celles du monde spirituel dans lequel doivent vivre les élus. Le romancier a sans doute été sensible au fait que mieux qu'aucun autre par sa fréquence dans les romans arthuriens ce motif pouvait représenter les valeurs de la chevalerie arthurienne. Il était alors tentant de l'utiliser pour mieux faire ressortir le renversement de ces valeurs.<sup>1</sup>

A travers la demande d'allégeance, le texte utilise une variante du thème du pacte diabolique<sup>2</sup> puisque Perceval s'il fait commerce avec le démon, ignore à qui il a affaire d'autant plus que l'oubli du signe de croix censé le protéger, vise à augmenter le suspense relatif à la mise à l'épreuve du jeune homme. Le texte met l'accent sur l'adéquation étrangement diabolique entre le désir de Perceval et la promesse de la jeune femme. La

<sup>1</sup> C.Cooper Deniau, *Le motif du don contraignant dans la littérature arthurienne*, op.cit.p 402

<sup>2</sup> *Le Miracle de Théophile* est sans doute le texte le plus populaire du Moyen Age qui met en scène le motif du pacte diabolique qui sera repris dans les exempla à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Le diable lui-même rappelle à Perceval « *Dont il couvient, se tu ne vels morit, que tu faces plait a aucun que tu en sois getés.* » § 129



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

célérité avec laquelle Perceval accepte le pacte démoniaque démontre la naïveté de ce personnage qui sera prisonnier de sa propre parole. Car s'il est une caractéristique du don en blanc, c'est bien le piège dans lequel se retrouve celui qui l'octroie. Or le déséquilibre du pacte tient au fait que la jeune femme ne promet qu'un objet bien précis, limité et concret, tandis qu'en contrepartie, le silence momentané sur l'objet de la promesse de l'autre protagoniste engage sa parole dans un don illimité. Perceval en ayant *creanté* à la jeune femme de lui donner *tout* ce qu'elle désire pour *un* cheval inscrit ni plus ni moins sa parole dans un système de « créance » au sens fiduciaire du terme : « *Perceval, vos vos en alez ? Or vos soviegne que vos me devez .i. guerredon. » Et il dit que c'est voirs, si s'en aquitera bien* ». (QSG§111-112)

Une fois le pacte scellé, le diable « créancier » de Perceval, puisque ce n'est pas un don mais un « guerredon » qu'il demande, ne devrait pas manquer de lui rappeler sa dette le moment venu. Or il semblerait que nous ayons affaire à une réécriture implicite du cliché juif-usurier<sup>1</sup> renforcé par le fait que la jeune femme symbolise l'ancienne loi. Dans son article « Le Diable et le juif », Daniel Iancu-Agou<sup>2</sup> a analysé les représentations iconographiques qui associent le juif au diable. Il passe en revue les représentations de l'Europe du Sud et du Nord, des procès de magie faits aux juifs et insiste sur la corrélation existant entre juif usurier et le diable dans l'iconographie<sup>3</sup>. Il conclut enfin sur la représentation ambivalente du Juif au Moyen Age qui était reconnu pour sa valeur scientifique mais en même temps marginalisé. Conception que l'on retrouve dans nos deux romans à travers la présentation du personnage

---

<sup>1</sup> Le Marchand de Venise de William Shakspeare reprend au XVI<sup>e</sup> siècle cette veine inspirée du texte latin le *Gesta Romanorum*. On retrouve cette histoire dans des manuscrits persans où un pauvre musulman passe un marché avec un riche juif qui voulait posséder sa femme dont il est amoureux. Un cadî d'Emèse joue le rôle de juge. Dans un autre récit c'est le Sultan Saladin qui juge le conflit opposant un juif et un chrétien en faveur de ce dernier.

<sup>2</sup> D. Iancu-Agou, « Le diable et le juif, représentations médiévales iconographiques et écrites » in *Le diable au Moyen Age, doctrine, problèmes moraux, représentations, Senefiance* N°6, Aix en Provence, publications du CUER MA, Université de Provence, Paris, Champion, 1979 p 259- 276. Voir aussi J. Larmat, « Perceval et le chevalier au dragon, la croix et le diable » in *Le diable au Moyen Age, op.citée* p.293-305

<sup>3</sup> B.Blumenkranz, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, Etudes augustinienes, 1966 : « Dans le bas relief du jubé de Naumburg, du XIII<sup>e</sup> siècle, le sculpteur a insisté sur la brutalité et la bestialité dans les traits de tous les personnages : le grand prêtre qui compte les deniers, Judas qui les empoche, les prêtres, pharisiens et gardes qui assistent au versement du salaire du sang. Combien de fois les chrétiens qui allaient chez le prêteur sur gages juif pour lui demander un modeste emprunt et qui le voyaient avec le même chapeau pointu, la même barbe, les mêmes papillottes, ont dû songer à cette scène. »p.88

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

de Salomon d'un côté et celui des femmes diaboliques instigatrices de l'Ancienne loi. Notre texte est en ce point intéressant puisque la représentation des rois hébraïques de l'Ancien Testament vaut figure d'exemple dans une lecture typologique de la Bible et de la fiction littéraire, mais en contrepartie, le discours diabolique n'hésite pas à mettre en avant la fissure qui s'est installée entre chrétiens et juifs depuis Jésus Christ. Jean Charles Payen pour sa part remarque que « l'identification du Juif et du diable est sous-jacente à l'opposition entre Ancienne et Nouvelle loi telle qu'elle s'exprime à travers le roman arthurien dès 1200 »<sup>1</sup>.

Les iconographies et les *exempla* ont de ce fait largement utilisé le motif du juif usurier jusqu'à en faire un stéréotype. Pierre le Vénérable par exemple rend compte du témoignage de Matthieu Albano qui interdit d'emprunter de l'argent aux juifs :

« A peine Matthieu d'Albano était-il entré dans sa nouvelle charge de prieur du monastère de Saint-Martin-des-Champs qu'il fut confronté aux difficultés financières de celui-ci. Il s'aperçut que le monastère était débiteur de nombreux juifs. Le prieur s'étonna que les moines aient pu contracter des dettes auprès des ennemis de Dieu. Il exigea alors que ces dettes soient remboursées et interdit dès lors tout emprunt d'argent aux juifs. »<sup>2</sup>

Un autre récit des miracles de la vierge rappelle la duplicité des juifs :

« À Byzance, un chrétien ruiné n'eut d'autre ressource que d'emprunter de l'argent à un juif. Comme caution, il lui proposa le Christ, c'est-à-dire une statue de la Vierge à l'enfant, devant laquelle il s'engagea à rembourser son créancier à une date donnée. Ce dernier accepta la caution et versa l'argent, qui permit au chrétien d'acheter un navire de commerce. Ses affaires prospérèrent, mais, l'échéance venue, il était trop loin de Byzance pour rembourser sa dette à temps. Il confia alors à la mer une cassette contenant l'argent, qui vint miraculeusement s'échouer au pied de la maison de son créancier. Celui-ci récupéra l'argent et cacha la cassette. Lorsque le chrétien regagna Byzance, le juif feignit de n'avoir rien reçu, mais la statue, prise à témoin par le créancier, attesta le remboursement. Le juif, confondu, se convertit et reçut le baptême. »<sup>3</sup>

Le juif des récits édifiants est donc très souvent associé à aux dettes et plus largement à l'argent. La séduction par la présentation des biens terrestres est traité dans autre *exemplum* cité par Giordano da Pisa met en scène des juifs « qui enlèvent des enfants et les convertissent

---

<sup>1</sup> Cité dans la discussion de la communication de D.Iancu-Agou, « Le diable et le juif... », op. cit. p.276

<sup>2</sup> Petrus Venerabilis, *De miraculis*, II, 15 Traduction : Pierre le Vénérable, Les merveilles de Dieu [trad. D. Bouthillier, J.-P. Torrell, 1992], liv. II, chap. XV, pp.228-230. «Thema.» <http://gahom.ehess.fr>. <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php>; entrée « juif ».

<sup>3</sup> *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* [« d. Legendre, 2005], 148. «Thema.» <http://gahom.ehess.fr>. <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php> ; entrée « juif ».

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

en les corrompant par l'argent ; pour tout cela, Dieu les a punis par la captivité babylonienne et par la diaspora. »<sup>1</sup> Ainsi le texte véhicule une conception du mal assez stéréotypée qui se cristallise autour de l'image du diable dont les suppôts sont à la fois les figures féminines et les juifs à qui tous les maux sont imputables. La relation entre le motif du juif usurier et celui du don en blanc s'explique à travers le fait que le personnage est créancier d'une parole dont son interlocuteur tirera grand profit : nous avons d'un côté un don concret et de l'autre un *guerredon* irraisonnable comme le sont les revendications des usuriers.

Cependant, contrairement aux apparences, c'est Perceval qui sera parjure et non le diable. En effet, le pacte est partiellement respecté par la jeune femme qui ne trahit pas sa promesse en présentant à Perceval un cheval noir : « *ge le te dorroie buen orendroit qui te porteroit la ou tu vodroies* » (QSG§110). Mais la perversion se situe ailleurs, dans les intentions du personnage, car si la parole du diable n'est entièrement pas fausse, elle tente toutefois de pousser son interlocuteur à sa déchéance puisque le cheval ne mène pas Perceval là où il voulait mais tente bien au contraire de le noyer. Néanmoins, cette première tentative se solde par un échec puisque Perceval s'est rendu compte du pacte infernal, « *Quant Perceval voit ceste aventure, si s'aperçoit bien tantost que c'a esté li enemis qui en l'eve l'ot amené por lui decevoir et metre a perdicion de cors et d'ame* » (QSG §113) et par conséquent l'engagement est annulé.

La femme de Salomon dans la *Légende de l'Arbre de Vie*, use pour sa part du motif de la demande reportée : « *si ne li volt mie tantost demander, ainz atendi son point tant qu'ele le vit un soir lié et joiox et estoit molt bien de lui. Lors li proia qu'il li deist ce qu'ele li demanderoit ; et il dist que si feroit il, come cil qui ne baoit mie qu'ele pensast cele part.* » (QSG§264, 12-16) Voyant son mari soucieux, elle diffère sa question et profitant du moment adéquat lui demande de lui répondre. Il se confie à elle et elle lui conseille de construire la nef. C.Cooper remarque au sujet de ce passage :

le don contraignant demandé à son mari, qui est volontairement utilisé comme le souligne le texte pour tromper sa vigilance, est la marque de cette ruse. De même qu'auparavant notre motif symbolisait les errements de la chevalerie terrestre, il symbolise ici en quelque sorte ceux de l'Ancienne loi. De même il représentait avec Perceval les ruses utilisées par l'Ennemi pour damner les hommes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Giordano da Pisa, *Esempi*, éd Baldassari, 167(2) «Thema.» <http://gahom.ehess.fr>.  
<http://gahom.ehess.fr/thema/index.php>; entrée «juif».

<sup>2</sup>. C.Cooper Deniau, *Le motif du don contraignant dans la littérature arthurienne op.cit .p 403.*

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Certes, la femme use de la ruse, mais elle est employée à bon escient. De plus, la nature de ce don n'est pas à proprement parler identique à ceux exigés par les démons et la finalité ne saurait être la même. La femme de Salomon attend juste le moment opportun pour poser la question à son mari ; s'il s'agit d'une ruse, il n'y a cependant pas tromperie.

La légende d'Hippocrate use du motif de la perversion de la promesse en blanc puisque les rois donateurs, l'empereur de Rome et Antoine le roi de Perse, en feront les frais. La particularité de la demande d'Hippocrate est qu'il s'agit d'un double don qu'il sollicitera de deux personnes différentes à différents intervalles mais dont la réalisation devra être complémentaire.

Dans un premier temps, Hippocrate fait mine de ressusciter le fils de l'empereur de Rome en usant de sa science et en profitant du fait qu'il y ait encore un souffle de vie chez le malade. Par conséquent, le médecin est trompeur dès le départ. Ce postulat étant posé par le récit, le don, vu l'identité de son demandeur ne peut être que sujet à caution. Berné par la pseudo-résurrection accomplie par le médecin, l'empereur s'empresse de vouloir lui accorder tout ce qu'il désire:

« Li empereres li dona en guerredon de cest servise le premier don qu'il li demanderoit et le granteroit, se ce estoit chose qe il le peüst doner ne deüst. Ypocras l'en mercia et dist qu'il n'avoit encore talent de demander, mes, quant il verroit son point, il demanderoit. » (ESG §548)

Le don de l'empereur est en fait un *guerredon* autrement dit une récompense donnée en retour d'un service rendu. Ainsi, le donateur se situe dans une situation d'infériorité puisqu'il a un « dû » envers Hippocrate dont la similitude est frappante avec la jeune femme diabolique tentatrice de Perceval. Cependant, la nature du don n'est pas révélée immédiatement par le *filosofe*, qui se réserve l'occasion adéquate pour exprimer son désir. Par conséquent, l'engagement du donateur lié à un personnage fourbe, est une parole dangereuse en ce qu'elle n'a aucune limite, encore moins celle qu'une morale irréprochable pourrait contenir. Cependant, seule la Gauloise venue à Rome se rend tout de suite compte de la supercherie d'Hippocrate. Elle en fait part à l'empereur qui ne veut pas l'écouter. Mais Hippocrate s'éprend de la jeune femme et va jusqu'à se glisser dans un panier coulissant destiné aux malfaiteurs croyant qu'il pourrait la rejoindre par ce moyen. Le lendemain, tous les romains découvrent Hippocrate enfermé dans le « vaisseau ». Le médecin nie savoir comment il s'est retrouvé dedans et la Gauloise s'empresse de faire un tableau qui explique la scène. C'est alors

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

qu'Hippocrate avoue son imposture scientifique et les statues<sup>1</sup> érigées en sa faveur pour commémorer l'acte résurrecteur, sont détruites<sup>2</sup>. Cependant le texte ne fait plus mention de la requête de l'imposteur dans la mesure où une fois la supercherie dévoilée le serment n'a plus lieu d'être.

La deuxième scène de pseudo-résurrection reprend les mêmes motifs déjà employés à Rome qu'il quitte pour aller rencontrer Jésus de Nazareth. Celui-ci accomplit des miracles en Galilée dont celui de la résurrection de Lazare « *En non Deu, fait Ypocras, se il ce fist, il puet plus qe nul home dont je onques mais oïsse parler.* »( ESG§565). Sur sa route vers la Galilée, le médecin rencontre le roi de Perse avec qui il réitérera sa supercherie et qui le fera dévier de son dessein premier. Hippocrate, comparé à Dieu, une fois sa duperie accomplie se transforme en un double diabolique et falsificateur de celui auquel il veut se mesurer mais qu'il ne verra jamais. La demande de confrontation entre la science d'Hippocrate et celle de Jésus Christ si elle sert d'un côté les finalités idéologiques du texte, aurait la prétention sacrilège de réécrire l'Évangile puisque cet épisode ne peut être évoqué dans les textes pour la simple raison qu'Hippocrate n'est pas le contemporain de Jésus Christ. Le roman ne pousse pas l'in vraisemblance jusqu'à faire se rencontrer les deux personnages mais met en scène un parallélisme qui laissera au lecteur le choix de décider librement qui des deux personnages est le plus puissant. C'est ainsi que d'un côté le récit ne cesse de mettre en scène de véritables miracles effectués par les élus ou d'évoquer ceux accomplis par Jésus Christ, en contrepartie de l'autre, il dévoile explicitement les artifices d'Hippocrate qui en plus d'être menteur profite de la crédulité de ses interlocuteurs.

Ainsi, Hippocrate récidive avec le fils du Roi de Perse qu'il fait mine de ressusciter. Ne pouvant rivaliser avec Jésus Christ le résurrecteur, il passera sous silence le fait que le malade soit encore en vie et que son seul mérite est de l'avoir guéri, non de l'avoir ressuscité.

« Rois, se tu me voloies doner le premier don que je te demanderoie, qel que il fust, ge preng en main que je te rendroie dedenz demain a soir ton fil tot sein et tot haitié. » Et li rois li jure sa creance et qanqu'il tient de ses dex que ja chose ne li demandera, por coi il la puisse avoir, qu'il ne doinst, mais qe il li rende son fil sein et haitié. « Et je vos di, fist Ypocras, que je le vos

---

<sup>1</sup> Sur l'analogie entre la statue d'Hippocrate et les idoles païennes voir C. Chase « Des sarrasins à Camaalot » op.cit. p.51

<sup>2</sup>L'analogie, que nous n'avons pas eu l'occasion de souligner entre la révélation qui se fait grâce au panier « vaissel » et le saint Graal, porteurs de vérité, pourrait faire l'objet d'une étude plus approfondie, d'autant plus que c'est à l'issue de ce dévoilement que les statues, qui représentent les faux semblants et le mensonge sont détruites.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

rendrai dedenz demain a soir sain et haitié. » Li rois li jura sor ses dex et sor sa creance qu'il li dorroit tot pleinement ce qu'il li demanderoit. (ESG§568)

Ce passage n'est pas sans rappeler les scènes de guérison des païens qui sont contraints de se convertir pour pouvoir aspirer à être guéris. Ainsi, ce n'est qu'après avoir promis de devenir chrétienne en faisant don de son âme, que la mère de Sarracinte a pu être sauvée par le prêtre, de même pour le sarrasin Mategrant guéri d'une plaie à la tête par Joseph (§786) qui ira jusqu'à ressusciter son frère. Or la différence entre ces deux scènes, est que dans le cas des chrétiens, les élus parviennent réellement à rétablir les personnages voire à leur redonner vie tandis que dans le cas du médecin il s'agit d'une mystification, puisqu'il ne réssucite pas mais guérit, et sa science concernant les morts n'est rien qu'un artifice aussi bien dans le cas du fils de l'empereur de Rome que pour le fils du roi de Perse « *Et lors conut Ypocras que encore ne s'en estoit pas l'ame partie et qu'il estoit pleins de vie* » (§567,14-15).

Par conséquent, l'engagement que sollicitent les chrétiens est parfaitement licite parce qu'il est vrai au lieu de quoi Hippocrate n'est rien de plus qu'un usurpateur que la dame dont il est tombé amoureux a tôt fait de démystifier rendant sa première demande de don caduc.<sup>1</sup> Le don en blanc permet de dévoiler le caractère diabolique et opportuniste du médecin et par conséquent accordera à son châtiment final une certaine légitimité, puisqu'ayant obtenu la fille du roi de Sur par la ruse, il mourra de la ruse de sa femme. Le roi de Sur, gendre du roi de Perse, comme les autres personnages est dupé par la renommée d'Hippocrate qu'il veut garder auprès de lui afin de profiter de sa compagnie:

et quant il conut Ypocras et oï la merveille que l'en disoit de lui, si li offri a doner totes les choses que il li demanderoit, par si que il remansist avec lui partie del tens. Et il dist que il i remandroit par tel manière. (§569)

Cependant, Hippocrate qui reste auprès du roi de Sur, tombe amoureux de sa fille, « *Ypocras, qui la vit soventes foiz, l'aama si durement que il ne sot qu'il peüst fere* » (ESG§570) amour déraisonnable qui pousse le personnage dans ses derniers retranchements. Privé de discernement, ne sachant plus quoi faire, en proie aux affres de l'amour, Hippocrate décide d'utiliser la seule possibilité offerte pour accomplir sa convoitise, le don octroyé par les deux rois et dont il n'avait pas encore joui jusqu'alors. La divulgation différée de l'objet de la promesse, est la seule issue possible à l'urgence du désir. Menacé de

---

<sup>1</sup> « *car je sais bien que Ypocras, que vous tenez a philosophe, ne puet home mort faire revenir en vie* ». (ESG§563)



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

détresse s'il n'obtient la jeune fille, Hippocrate est presque forcé de demander aux rois de s'acquitter de leurs dettes.

« Lors vint au roi Anthoine et au roi de Sur et, qant il les ot assemblez en une chambre, si lor dist : « Seignor, chascuns de vos me doit un don tel con je le voldré demander. » Et li dui roi li respondirent : « Demandez tot seürement et nos somes prest d'aquiter, se nos en nule manière le poons faire ». Et il dist au roi de Sur : « Je voil que vos me doigniez vostre fille a feme. » « Et vos, fist il au roi Anthoine, je vos demant, por vostre creant aquiter, que vos la me façoiz avoir. » (ESG§570)

Mis en scène en deux temps, la révélation reportée du don permet à Hippocrate, une fois que l'opportunité s'est présentée, de placer le roi Antoine et son gendre face à leurs obligations morales. L'application pragmatique de la requête a la vertu de réifier l'objet de la promesse qui n'est autre que la fille du roi Sur. Ce deuxième moment du parcours est tel que le définit Jean-Jacques Vincensini celui de la *révélation et du transfert de l'objet de valeur* qui survient à la suite du : *contrat injonctif*.<sup>1</sup>

Ce contrat, passé entre les deux rois et Hippocrate, oblige les premiers à se plier à l'obligation de réaliser le don que le médecin sollicite. Lors du transfert de l'objet de valeur, la jeune fille, le père renonce à sa fille et l'attribue au médecin. Quant au roi Antoine, il renonce à la paix qui règne avec son gendre pour lui livrer une guerre s'il refuse de respecter sa parole.

Dans le texte, l'engagement des deux rois envers Hippocrate n'est pas de même nature. En effet, celui d'Antoine est véritablement contraignant dans la mesure où un contrat a été passé entre les deux protagonistes : sauver le fils de l'empereur en échange d'un don en blanc. Quant au roi de Sur, il s'agit d'une promesse spontanée qui vise uniquement à garder auprès de lui Hippocrate sans que celui-ci ait demandé quoi que ce soit. C'est donc le donateur qui

---

<sup>1</sup> J.-J. Vincensini répartit le don contraint en deux temps « i) un contrat injonctif. La séquence s'ouvre sur la figure de la demande : un personnage (homme ou femme) sollicite un don sans définir l'objet ou la faveur qu'il convoite. L'acceptation inconditionnelle de son interlocuteur compose la seconde figure. L'intimation du demandeur vise une gratification dont le contenu sémantique n'est pas qualifié, il doit rester « secret ». Selon les phases du « contrat », l'injonction est transmise à un destinataire. Celui-ci est forcé de l'accepter, il est donc « obligé » sans bénéficier du moindre savoir préalable. Son rôle est celui d'un obligé ignorant. » Bref, la demande est contraignante et c'est l'acceptation qui est contrainte. (...) ii) révélation et transfert de « l'objet de valeur ». L'énonciateur découvre le contenu de sa demande, le destinataire va s'exécuter, après son acceptation, c'est le « don » qui est contraint. Le don est conçu comme la figure du transfert des valeurs qui implique simultanément une attribution et une renonciation. Et, de fait, l'« obligé ignorant » renonce alors à l'objet de valeur pour l'attribuer au demandeur. » in *Pensée mythique et narrations médiévales*, Paris, Champion, 1996 pp.329- 330



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

prend l'initiative du don imprudent.<sup>1</sup> De la sorte, Antoine est plus redevable que le roi Sur et c'est sans doute pour cette raison que le médecin le poussera à combattre le roi si celui-ci ne s'acquitte pas de sa promesse. Dans ce cas, la jeune fille objet de valeur est réduite au simple rang de monnaie d'échange.

Piégés par le double don, les rois n'auront d'autres choix que de s'exécuter. Ces deux paroles données, bien loin de s'annihiler se complètent puisque la deuxième, celle d'Antoine est effective si la première, celle du roi de Sur n'est pas réalisée.

Li dui roi furent tuit esbahi de ceste demande et se conseilherent ensemble se il le feroient. « Par foi, fist il rois de Sur, ja por ma fille ne ferai tel desloialté que je ne m'aquit de mon creant envers mestre Ypocras.- Je le vos lou, fist li rois Anthoines, car, se vos ne li voliez doner, si li dorroie ge por moi aquiter, se ge la vos devoie enbler ! » (ESG§570)

Ce don, outre le fait d'octroyer à son destinataire tout ce qu'il désire et figurer l'ultime recours dans le récit quand il n'y a plus de solution<sup>2</sup>, risque de semer la discorde en transformant les deux amis, l'empereur et le roi, en ennemis. Car si le roi de Sur est parjure, ce sera à Antoine de demander réparation. Donné d'une manière forcée ou peu prudente, le don contraint peut ainsi déclencher une affaire d'État. Fort heureusement, le roi de Sur ne se dérobe pas à son obligation, plaçant l'honneur au dessus de ses sentiments au risque d'une mésalliance. Le don contraint alimente ainsi le motif de la dialectique entre amour et raison, que l'on retrouve dans les tragédies antiques.

Bien mal acquis ne profite jamais et Hippocrate aura tôt fait de payer pour avoir contraint le roi à lui donner sa fille. Celle-ci en effet n'aura de cesse de lui vouer une haine farouche : «*Sa feme, qui estoit orgueilleuse por le haut parenté dont ele ert estraitte et qui mout estoit dolente de ce que il onques l'avoit eüe a feme, le haoit si mortelment que volentiers porchasçast sa mort, se ele peüst.* »§ 573

Jean Jacques Vincensini<sup>3</sup> distingue la demande de l'acceptation du don. Il remarque en de ce fait que c'est la demande qui est contraignante et l'acceptation qui est contrainte. Autrement dit, le don contraignant est celui qui contraint l'interlocuteur à accepter la

---

<sup>1</sup>Ph. Ménard, « Le Don en blanc... » op. cit. p.45, rappelle que cette tradition se retrouve dans la Bible. Il cite l'exemple d'Hériode et de Salomé qui demande la tête de Saint Jean Baptiste (Matthieu 14, 3-12) et celui d'Esther qui demande la libération de son peuple (Le livre d'Esther 5, 1-8 et 7, 1-7),

<sup>2</sup>Ph. Ménard considère le don en blanc comme « un *deus ex machina*, un moyen commode pour animer le récit et produire un bouleversement. » Ibid.p.51

<sup>3</sup>J.J.Vincensini, *Pensée mythique et narrations médiévales*, op.cit. p.329

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

demande. Par conséquent, le don contraint dote son bénéficiaire d'un pouvoir certain sur son énonciateur. Dans l'exemple de Perceval, c'est la demande de la jeune femme qui est contraignante, dans le cas d'Hippocrate, les deux rois sont liés par un don contraint qu'eux même proposent.

La promesse de don est donc « un parole irrévocable qui enchaîne le donateur et l'oblige à accorder la grâce demandée même s'il en souffre »<sup>1</sup>. Ce pouvoir est dû à l'appartenance des deux protagonistes à un système de valeurs qui fait que le donateur ne peut se dérober à son obligation d'effectuer sa promesse. Cependant, la dangerosité de ce don en blanc ne peut être occultée. En ce sens, il est nécessaire de s'assurer de la fiabilité du demandeur car les personnages subversifs n'hésitent pas à profiter de la faiblesse de leurs interlocuteurs ou de leur crédulité pour obtenir tout ce qu'ils veulent.

## Conclusion

La promesse est un acte de langage qui vise à anticiper un acte futur. La particularité de la promesse est que la vérité se situe plus dans l'intention de réaliser sa promesse que dans la faisabilité de l'action. Autrement dit si le personnage promet et qu'il compte tenir sa promesse mais que par une volonté indépendante de la sienne il n'a pu la réaliser, il ne peut être considéré comme menteur puisque l'action ne se confond pas avec la parole mais en est une résultante. Cependant, dans le cas de la promesse divine, la charge performative due à l'identité de son énonciateur prête à ce type d'énoncé une valeur assertive. En effet, pour Dieu, la parole est action et la projection future de l'assertion est due à l'inscription du procès dans le temps humain. Pour ce qui est de la promesse d'un individu humain, le décalage se situe entre le temps de l'action et le temps de la promesse et entre les deux, la situation peut évoluer, c'est pourquoi celui qui promet doit faire en sorte que le faire corresponde au dire. En effet, manquer à sa parole devient un péché qui a autant d'importance qu'un acte physique d'autant plus que la promesse, don de parole, s'apparente souvent à un don matériel ou spirituel (offrandes et don de l'âme). Les païens, pour leur part, sont régulièrement appelés à respecter leurs promesses de conversion s'ils ne veulent pas être châtiés. Le type de promesses dépend en grande partie de la nature de son locuteur: celle de Dieu n'est jamais sujette à caution, tandis que celle passée entre individus de confessions différents est sujette

---

<sup>1</sup>Ph. Ménard, « Le Don en blanc... » op.cit.p.45

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

au doute.

La fausse promesse en ce qu'elle n'est pas réalisée *a posteriori*, intentionnellement dans le but de nuire ou simplement par faiblesse, est une forme pervertie du langage posé comme suspicieux dans les théories platoniciennes<sup>1</sup>. Au verbe subverti, fait écho un verbe fécond (la confession) qui a pouvoir de régénération sur la parole pervertie et donc cataclysmique. La religion est là pour ordonner le monde que les paroles, hérésiarques et hérétiques, ont tenté de détruire.

---

<sup>1</sup>Platon, *Le sophiste*, Paris, Flammarion, 1993

## 2. Prière

---

Exercice ascétique pour les personnages ou artifice littéraire pour l'auteur, la prière est un acte illocutoire qui met en communion Dieu et les hommes, mais pas seulement, puisqu'elle établit une relation de cause à effet entre l'énonciation et la réalisation d'un acte conférant à cette parole une dimension pragmatique au sein de la diégèse. Dans la *Queste* et *l'Etoire del Saint Graal*, la prière est une pratique individuelle qui dans la réalité devient de plus en plus fréquente au XIII<sup>e</sup> siècle avec l'expansion des ordres mendiants.

*La Queste del Saint Graal* affirme la nécessité de prier et met en scène ses chevaliers qui représentent des modèles à suivre en matière d'oraison, comme dans cet exemple de Gauvain et Hector : « *Lors desceignent lor espees et metent en la place, puis vont devant l'autel fere lor oroisons et lor prieres, come buen crestien doivent fere* » (QSG§180). Le texte s'il confirme que ses personnages prient correctement, ne présente pas à ses lecteurs la manière de procéder, comme l'exemple de la prière de Perceval : « *Quant il a sa priere finee, si se drece en seant et trenche de sa chemise .i. grant pan, si estoupe sa plaie por ce que ele ne saignast trop. Si commence ses proieres et ses oroisons, don il savoit plusors, si atent en tel maniere jusqu'au jorz.* » (QSG§135, 22-27).

De même, le fait que *l'Etoire del Saint Graal* mette en place les premiers temps de l'Église et l'ordination de Josephé premier évêque des chrétiens, laisserait supposer que la fiction littéraire citerait des modèles de prières liturgiques telles que le Credo, le Pater Noster ou l'Ave Maria. Or ces différentes prières ne sont pas mises en scène en tant qu'oraisons liturgiques mais s'insèrent dans la narration, se présentant ainsi comme des prières narrativisées. Le prologue par exemple ne cesse de rappeler implicitement le Credo à travers la profession de foi du narrateur de *l'Etoire del Saint Graal* qui croit enfin en la Sainte Trinité. L'Ave Maria de son côté, se manifeste à travers un rappel de ce que l'ange de l'annonciation avait dit à Marie la pucelle « *Diex te saut Marie, plaine de grasce ; Diex soit en ta compaignie ; tu es benoite deseure toutes autres femes et li fruis de ton ventre est*

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*beneois* » (ESG§71). Quant à l'allusion faite au Pater Noster, (ESG §414- 415)<sup>1</sup>, elle confirme que ces prières ne sont évoquées qu'à titre indicatif puisque le texte ne met en scène que des prières individuelles qui s'approchent plus de la piété personnelle que des oraisons liturgiques fortement ritualisées. De plus, utiliser ces prières dans leur sens littéral, en redonnant à voir la scène primordiale qui est à l'origine de l'oraison, permet de renouer de manière effective avec les premiers temps du christianisme et de donner à ces paroles répétées tant de fois jusqu'à en perdre leur sens, une vie nouvelle qui tient surtout à la déconstruction du cliché religieux suranné et la reconstruction d'un nouveau monde où ce sont les personnages qui « performant » la prière en participant à l'action avant qu'elle ne devienne parole figée. La parole liturgique, jusque là lettre morte, est investie d'un souffle nouveau auquel les personnages donnent vie en lui conférant une dimension figurative.

A l'origine de l'écriture christique, *l'Estoire* annonce une parole qui pour mieux affirmer sa ritualisation et sa codification, devra être transcrite pour ne pas se perdre. Le texte affirme ainsi que le premier texte écrit de la main de Jésus est le Pater Noster: « *Li premiers escriis ke il fist, si fu la haute orisons qui l'Escripture clame l'«orison Nostre Seigneur* », *ch'est la Patre Nostre ; cheli escrist il de son pauch en la pierre, quant il enseigna a ses disciples comment il devoient orer* » (ESG §415,1-4). La prière pourtant acte de parole est transmise à travers l'acte d'écrire. Transmettre aux disciples une oraison écrite est un souci didactique qui manifeste une volonté de ne pas risquer de perdre une parole sacrée à travers une transmission orale mouvante et fluctuante qui menace sans cesse d'en altérer le contenu. Cependant, le texte met en évidence deux moments clés de l'acte christique, d'un côté, la transmission de la prière sur la pierre, et de l'autre, la dimension pédagogique de cet apprentissage puisqu'il ne livre pas seulement une lettre morte mais aussi la manière d'en user. Par conséquent, l'écriture de la prière ne peut s'envisager indépendamment de sa pratique orale. L'écriture fixe ainsi le caractère immuable de cette prière du Pater Noster dont le texte ne fournit aucun fragment, sans doute parce que cette oraison n'était pas ignorée du public de l'époque et que cela n'aurait servi qu'à ralentir le récit. Par cet acte d'écriture, le Christ ouvre la voie à ses apôtres. Le fait qu'il ait choisi la prière comme premier motif scripturaire place cette pratique de dévotion comme antérieure aux évangiles et comme supérieure.

La prière de demande semble être celle que les personnages usent le plus dans les deux

---

<sup>1</sup>Voir analyse supra au sujet de la fiction et du simulacre dans la partie consacrée à la communication et aux langues utilisées(deuxième chapitre de la partie II).

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

romans. Sans cesse soumis à des épreuves, les orants usent de cet acte de parole pour solliciter l'aide de Dieu. De cette manière, deux cas se présentent : celui où le personnage, dans une situation désespérée, prie Dieu de lui venir en aide, ou celle où le protagoniste ne jouissant pas encore d'un statut religieux conséquent, doit passer par des intercesseurs pour qu'ils prient en sa faveur et c'est la prière d'intercession. Cependant, la prière d'intercession parce qu'elle engage l'élu de Dieu en faveur d'un personnage religieusement inférieur peut se transformer en prière conditionnée: l'orant n'accepte de prier que sous certaines conditions.

Enfin la prière de remerciement, ou la prière de merci, intervient généralement après que le désir d'un personnage ait été exaucé et se situe ainsi en contrepoint de la prière de demande.

#### 2.1 *La prière de demande*

---

La prière de demande est constamment évoquée dans les deux textes. Elle apparaît en marge de la prière liturgique que seuls les chrétiens ont le droit de réciter. Les personnages investis de missions ou *desconsillés*, à des moments clés de l'aventure et face à une impasse, n'ont plus d'autre recours que d'en appeler à Dieu le seul capable de débloquer la situation afin d'en orienter l'issue. En effet, le secours ne peut venir du monde terrestre et l'enchevêtrement des actions n'a d'autre solution que l'appel à une transcendance. Parole efficace, l'oraison qui s'organise selon le processus solliciteur /donateur, n'est jamais un acte de langage stérile. La dimension pragmatique de cette parole est telle que le rapport cause conséquence apparaît régulièrement selon la même structure dans la plupart des oraisons.

Nascien par exemple, demande à Dieu de lui permettre de retrouver ses compagnons afin de pouvoir mourir sur la même terre qu'eux :

« Ceste proiere faisoit Nasciens et de jorz et de nuiz, si la fist tantes foiees que il li avint, un soir qe il se dormoit en son lit, et ce fu el cuer d'iver que une granz clartez descendi en la chambre et li dist une voiz si haut qe il s'esveilla et l'entendi : « Nascien, lieve sus et va t'en droit a la mer ou tu troveras une nef. Entre dedenz, que tu n'aies dote de chose que tu truisses, car bien saches que el te menra droit la ou tu orras noveles de ce que tu demanderas. » (ESG§616)

La formule qui rend compte de ce type de prières est pratiquement la même dans *l'Estoire* et dans *la Queste*. La corrélation entre l'action future et la parole présente est évidente à travers la structure *tant... que*, qui traduit l'insistance de la demande à travers sa

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

répétition incessante de jour et de nuit. La voix de Dieu daigne enfin répondre et tout le procès s'inscrit dans une optique future. Le résultat de la prière est donc double, aussi bien oral que factuel : la parole de l'orant a pour réponse non seulement une autre parole qui s'annonce au discours direct, mais aussi la promesse d'une action future qui consiste en la réalisation effective du souhait du personnage.

La prière à la forme directe suit quant à elle une structure récurrente :

- 1) L'adresse à Dieu
- 2) Rappel de l'histoire sainte à travers des passages de la Bible
- 3) L'objet de la prière.

Cet exemple de la *Queste del Saint Graal* montre Perceval complètement désespéré sur l'île déserte car il craint d'être tenté par le diable :

« Biax Sire Dex, qui en si haute ordre com est chevalerie me lessastes monter (...) Biax douz peres, qui dites en l'evangile de vos meismes : « Je sui buens pastres. Li buens pastres met s'ame por ses oeilles, mes ce ne fet pas li marcheanz pastres qui lesse les oeilles sanz garde tant que li lex estrangre et devore si tost com il i vient » ; Sire, vos me soiez pastres et defenderres et conduisierres, si que je soie le centieme oeil. Biau Sire Dex, et d'il avint que je soie la centieme fole et chetive qui se departi des nonante neuf et s'en ala foloiant el desert, Sire, pregne vos de moi pitié et ne me laissiés pas el desert, mes ramenez moi a vostre part, c'est a Sainte Yglyse et a sainte creance, la ou les buenes oeilles sont, la ou li bon crestien et li vrai home reperent, si que li enemis, qui en moi ne demande fors la substance, ce est l'ame, ne me truisse sanz garde. » (*QSG*§ 117)

La réponse à la prière peut soit se traduire par une parole de Dieu qui rassure le personnage en lui confirmant la réalisation prochaine de son désir, soit en introduisant directement l'action qui figure la réponse à la prière. Cette relation cause conséquence entre parole et action se manifeste à travers les variantes de la formule assez récurrente « *quant il ot ce dit* » suivi d'un verbe d'action introduit par « *si* » (*QSG*§ 118, *ESG* §794,§ 808 etc.) qui confirme la dimension pragmatique et efficace de la prière adressée à Dieu qui intervient lorsque le héros est en danger.

Dans le prologue de *l'Estoire del Saint Graal*, le narrateur prie Dieu de lui donner un *avoïement*, autrement dit de guider sa route pour la suite de l'aventure.

«Et quant je oi mangié, si m'en retournai en la capele et priai Nostre Signeur ke il par sa pieté me donast avoïement de che ke je tant desiroie. Et maintenant revint une vois qui me dis : « Che te mande li grans Maistres, quant tu aras le matin celebree la messe, si tu desjuneras et si t'en iras maintenant en sa besoigne la u je te dirai(...). » (*ESG*§18)



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

La prière n'est nullement retransmise d'une manière directe mais seulement résumée. Le narrateur préférant faire part au lecteur de la réponse de Dieu, confirme d'un côté qu'il est humble et de l'autre que la réalisation de la demande est une miséricorde, une grâce que Dieu veut bien octroyer par pitié. La rapidité de réalisation de la prière traduite par l'adverbe *maintenant*, montre la place privilégiée occupée par le protagoniste. En outre le verbe *revint* met en évidence la notion de retour : la prière a été entendue et la voix constitue une réponse à l'oraison. Nous sommes face à la structure appel/ réponse : la voix qui revient fait donc écho à l'expression *donast avoient* et constitue la forme concrète de la réponse divine. Les deux procès se répondent par un jeu de miroir, affirmant ainsi que pour l'écu la réponse à la prière n'a qu'une fonction réflexive. Ainsi, formuler la demande relève presque du souci formel car l'élection religieuse du personnage présuppose d'ores et déjà que sa prière sera exaucée.

Ainsi, Dieu donne à la requête du narrateur une réponse à valeur pragmatique, car dans le cas de la parole divine, dire c'est faire. Cependant, contrairement à la prière du narrateur du prologue qui se caractérise par sa brièveté, celle de Joseph est beaucoup plus détaillée et dure beaucoup plus longtemps. Joseph tente de convertir le roi Evalach qui tarde à croire. Conscient de l'impossibilité de sa mission face à ce personnage borné, il n'a d'autre issue que de s'en remettre à Dieu pour lui demander de l'aider dans sa lourde tâche.

« Et quant il eut geü une grant pieche en tel maniere ke il n'i eut ne dormi ne reposé, si sali hors de son lit et si se coucha a la terre a nus keustes et a nus genous et commencha mout piteusement a souspirer del cuer et a plorer des iex, et si commencha en ses plors et en ses soupirs une orison en tel maniere com vous porrés oïr. (...) » (ESG §99, 9-13)

La prière de Joseph qui est sans doute la plus achevée de *l'Estoire del Saint Graal* suit en apparence, la même structure que certaines prières que l'on retrouve fréquemment dans les épopées. Edmond René Labande dans son article "*le "Credo" épique*" remarque au sujet de ce type de prière:

« L'orant rappelle au Tout-Puissant quelles furent les marques successives de son intervention dans les destins du monde, créé, puis racheté par lui; mais surtout – et c'est le cas des prières les plus anciennes – il évoque, comme le faisait déjà la liturgie des défunts, la bonté du Seigneur arrachant Daniel aux lions, Jonas à la baleine, Suzanne à la perfidie des vieillards ou Lazare à la mort corporelle. L'oraison est de durée très inégale selon la personnalité de l'auteur. Parfois, deux ou trois traits seulement de l'un ou l'autre Testament, ou d'une légende pieuse, sont énoncés (...) la conclusion du morceau est toujours identique. Après que celui qui prie a énuméré un nombre plus ou moins grand de faits connus par l'Ecriture, ou plus rarement par la tradition,

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

auxquels s'attache sa foi, il conclut en implorant la grâce divine, qui ne peut manquer de lui être accordée en échange. (...) la présence des formules: *Ainsi com ce fu voirs, Sy com c'est vray, si com trestot ce croi, Si veirement cum ceo feïs* est un élément infaillible pour repérer l'amorce du finale des prières»<sup>1</sup>

La prière de Joseph suit formellement ce même déroulement même s'il ne s'agit pas en vérité d'un danger de mort comme nous l'analyserons ci-dessous :

#### 1) rappel d'épisodes bibliques :

« Biaux Sire Diex, tous poissans Peres, fontaine de confort habundans de misericorde, qui desis au pule d'Israel par la bouche Moÿsi, ton saint ministre, cheste parole : « 'Ysrael, se tu veus faire che que je te commanderai, tu n'establiras mie dieu noviel ne n'aouras dieu estrange, car je sui li tiens Dieus, qui tu dois aourer, qui te jeta de la signourie Pharaon, qui te tenoit en servage' » (ESG§100, 1-6)

#### 2) imploration de la grâce divine fait sur le mode de l'analogie :

« biaux Sire, ensi com il est voirs que il n'est autres Diex ke tu et ke on ne doit autrui aourer, ensi voirement demoustres tu ta grant poissanche et ta grant misericorde sour chel roi pecheour et sour les autres de cheste chité... » (ESG§100, 6-9)

#### 3) conclusion de la prière :

« Sire, plains de misericorde, ensi com nous creons ke tu ichés choses fesis et que il n'est autres Diex que tu seus, ensi voirement envoies tu hastieu conseil au roi Evalach, qui tant est desconsilliés pechieres que il ne puet estre ramenés a la voie de verité, se tu par ta grant poissanche ne l'en envoies le corage et la volenté par le raemplissement de ton Saint Esperit, qui est confors et consaus as desconsilliés. » (ESG§101, 16-21)

Ensuite la prière de Joseph rappelle à Dieu ce qu'il lui avait promis avant de commencer sa mission évangélique :

« (...) tu ne feras que la bouche ouvrir, et je metrai dedens grant plenté de paroles (...) Mais garde ke tu ne refroides ta creanche, car, tant com tu serras vrais creans, ne m'oseras tu riens requerre ke tu n'aies a ton besoing » (ESG§63).

Cette promesse confirme que cette oraison ne peut être ignorée, sinon Dieu serait parjure. La longueur de l'oraison qui dure toute la nuit et occupe cinq longs paragraphes, ne

---

<sup>1</sup>E.R. Labande, « Le "credo" épique. A propos des prières dans les chansons de geste » in *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Tome II, Paris Société de l'Ecole des Chartes, 1955 pp.62-64

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

résulte pas de la difficulté de la tâche à convaincre Dieu de l'aider. Bien au contraire elle ne fait qu'affirmer sa grandeur passée et future. Le rapport entre Joseph et Dieu est un rapport essentiellement illocutoire, puisque l'élú a pour fonction d'ouvrir la bouche et Dieu d'y placer les paroles. C'est sans doute pour cette raison que la prière de Joseph oscille entre rappel biblique et historique. Les prières en effet transposent souvent des citations littérales de la Bible, ce qui a pour conséquence de placer sur le même plan d'égalité les événements de l'histoire sainte et ceux arrivés aux personnages par le procédé de l'analogie :

« Biaux Sire, glorieus Rois de toutes choses, qui pour sauver le mont qui perissoit daignas angoisse de mort souffrir en la crois, ou jou te vi claufichié, Sire, qui par ta poissanche me jetas sain et sauf de la prison ou je demourai .XLII. ans ke onques n'i goustai de nule terriene viande (...) ». (ESG§101)

Or cela n'est pas sacrilège dans la mesure où l'histoire de Joseph est censée être la prolongation littéraire de l'histoire sainte que l'on retrouve dans l'Evangile apocryphe de Nicodème. Joseph confirme ainsi qu'il est le témoin de l'histoire sainte et s'inscrit dans la continuité d'imminents personnages comme le roi *David*, *Marie Magdalaine*, *Susanne*, *la feme Joachin*, *les fiex Ysrael* ... (ESG§101). Il passe en revue les différents personnages pécheurs qui ont jalonné l'histoire biblique rappelant ainsi qu'Evalach qui *est tant desconsilliés pechieres*, doit lui aussi être ramené *a la voie de verité*. En ce sens, cette prière représente une prière d'intercession dont elle est une variante comme nous l'analyserons ci dessous. La parole biblique, grâce à son actualisation dans la prière, s'affranchit de l'Écriture et devient une parole vivante que le croyant peut utiliser dans n'importe quelle situation de danger.

Les inquiétudes de Joseph se focalisent sur le fait que le moment est opportun pour pouvoir convertir Evalach « *car il a orendroit trop grant mestier et de l'aïe de Dieu et del conseil as sages gens* » En effet, Joseph a la conviction que si le roi ne se convertit pas dans l'immédiat, jamais plus il ne se convertira « *car il pense ke, s'il ore n'est mis el point de croire, il n'i sera jamais mis.* » §99, 3-4. Le péril consiste donc en ce que le roi Evalach risque de perdre son âme si Dieu tarde à intervenir. La prière de Joseph est symptomatique de la difficulté et la lenteur qu'il rencontre dans sa tentative de conversion. Le recours à Dieu figure la tentative ultime car ce n'est qu'après avoir passé une bonne partie de la nuit à réfléchir qu'il se décide enfin à prier. Le texte insiste sur le tourment dans lequel se trouve Joseph qui s'impatiente de peur que l'occasion ne se présente plus jamais.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Cependant, il apparaît que Joseph n'est pas en péril de mort contrairement à Evalach ou comme le sont les personnages des romans épiques. Mais l'urgence de la situation dans laquelle il se trouve impose le recours à Dieu. Toujours est-il que le danger que craint Joseph est un danger essentiellement spirituel tandis qu'Evalach utilise la prière pour sauver son corps d'un péril physique.

Ainsi, le roi au moment ultime de son combat avec Tholomer s'adresse directement à Dieu pour le prier comme Joseph le lui a enseigné. Il arrache la toile de sur l'écu et voit dessus l'image de la crucifixion de Jésus:

« Et quant il le vit, si li atenia li cuers et il commencha mout durement a plourer et dist entre ses dens : « Ha ! biaux Sire Diex, de la qui mort je port le signe, ramenés moi sain et sauf a vostre creanche recevoir pour moustrer as autres par moi ke vous estes vrais Diex et poissans de toutes choses. » Si tost com il eut cheste parole dite, si garde il devant lui, si voit un chevalier issir de la forest tout armé, le hiaume en la teste, et si eut a son col un blanc escu a une vermelle crois, et ses chevaus estoit aussi blans com une flours ». (ESG§ 204)

Si la prière d'Evalach se caractérise par sa simplicité contrairement à celle de Joseph, c'est d'abord par ce qu'il ignore tout de l'histoire et des rituels chrétiens. Cependant, elle met implicitement en scène les mêmes matériaux que la prière de Joseph en y apportant des variantes qui la rapprochent plus d'une pratique populaire que cléricale de la prière.

Dans *les Chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange* Jean Frappier nomme ce type de prière « la prière du plus grand péril ». Il la définit comme étant « une prière à laquelle il convient de recourir dans des circonstances très critiques où la vie est en danger. »<sup>1</sup> Or la typologie de cette prière suscite la problématique suivante: le fait qu'elle soit présentée dans des circonstances de grand péril en fait-elle une prière de grand péril? Les critiques ont en effet insisté sur la structure formelle de ce type de prière comme nous l'avons vu pour E.R. Labande: l'énumération ou le résumé de l'histoire sainte et l'imploration de Dieu d'intervenir comme il l'a fait précédemment dans les Ecritures. Néanmoins, Jean Frappier précise :

« la prière du plus grand péril n'exige pas une science de théologien. Elle ne témoigne nullement d'une instruction religieuse inaccessible à un laïque. Elle nous paraît moins originale, ou moins digne d'intérêt, par son modeste contenu d'érudition sacrée que par sa valeur poétique, dramatique, et par certains traits d'une psychologie religieuse qu'on peut se risquer à qualifier

---

<sup>1</sup> J. Frappier *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange* tome II, Paris, SEDES, 1967 p.131-132

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

de populaire ou de semi primitive. »<sup>1</sup>

En effet, l'oraison d'Evalach ne fait que reprendre pratiquement mot à mot celle que Josephé avait apprise à Evalach : « *Diex, qui en chest signe ochesis la mort, maine moi sain et sauf et honeuré a ta creanche recevoir* » (§163). Cette prière dont l'enjeu reste en bien des points incompris de l'orant est cependant entendue si elle est dite avec le cœur<sup>2</sup> « *et saches bien chertainement ke, se tu reclaimes Dieu de boin cuer, tu n'i morras mie, anchois i conquerras victoire et honeur.* » (§163). La sollicitation à Dieu s'appuie donc sur le mécanisme du pathos qui garantit la sincérité de la foi. C'est ainsi qu'Evalach a des larmes qui affluent à la vue du corps crucifié de Jésus Christ : « *Et quant il le vit, si li atenria li cuers et il commencha mout durement a plourer* » (§ 204) et Dieu exauce sa prière. L'efficacité de la prière n'est donc pas tributaire de la forme qui lui est prêtée ou de sa complexité, la réalisation de celle d'Evalach prouve que la sincérité du cœur est gage de réussite.

Ainsi, la particularité de cette prière tient au fait qu'elle ne correspond pas formellement au type de prière de grand péril telle que l'a précisée E.R.Labande. A ce stade de l'analyse il semblerait surtout que ce sont les circonstances dans lesquelles elle est dite qui sont celles de « grand péril » non sa structure: nous n'avons ni résumé d'événements bibliques ni analogie entre intervention de Dieu passée et présente. Néanmoins, l'événement religieux qu'Evalach rapporte est celui de la Passion dont il porte le signe, le deuxième moment de la supplication est celui de la promesse de se convertir. Ainsi, l'observation de cette oraison nous amène à constater que l'évocation de l'histoire sainte ne se fait pas sur le mode du rappel mais sur celui de l'actualisation à travers la manifestation visuelle. N'oublions pas que Josephé insiste sur le fait que l'écu ne doit être découvert qu'au moment ultime : « *or garde donques ke tu ne voies ja le signe devant chele eure ke tu aras paour de mort et ke tu ne quideras jamais eschaper* » (ESG§163,15-16). Ce que découvre alors le roi est « *l'ymage d'un home qui estoit cruchefiés dedens le signe et sambloit ke les mains et li pié li degoutaissent de cler sanc.* » (ESG§204, 4-5). L'orant n'a donc pas besoin d'invoquer des autorités bibliques pour implorer Dieu: il a le

---

<sup>1</sup>J. Frappier, *Les chansons de Geste*, op.cit. 137-138

<sup>2</sup> M. de Combarieu du Grès dans son article « Un cœur gros comme ça, le cœur dans le *Lancelot-Graal* » in *D'aventures en aventure* op.cit. pp. 363-395 observe que la prier de *cuer* est un motif si important dans la *Queste* « que le chevalier qui prie Dieu de *bon cuer* tend à remplacer celui qui, aidé par l'amour et le sentiment de l'honneur, s'affirmait par son *haut cuer* dans le *Lancelot* ». p 381

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

privilège de voir de ses propres yeux les paroles rapportées par les Ecritures. En ce sens, *l'Estoire* va plus loin que les prières de grands périls classiques dans les chansons de geste puisque le personnage témoigne directement d'un épisode déterminant du christianisme et dote l'oraison d'une redoutable efficacité. Le deuxième moment classique de la prière de grand péril est celui de l'acte de foi et la demande d'intervention de Dieu comme il l'avait fait par le passé. Encore une fois, cette prière opère un réel tour de force et fait preuve d'originalité puisque les indices de la grandeur de Dieu ne sont pas cantonnés au passé biblique mais s'affirment dans le présent littéraire : le salut d'Evalach atteste du pouvoir divin. Ainsi c'est le fait de ramener le personnage « *sain et sauf* » qui démontre que Dieu est « *vrais* » et « *poissans de toutes choses* » (§204) Métaphoriquement la victoire d'Evalach préfigure la victoire du chrétien sur le païen puisqu'elle ne lui est accordée que quand il promet de se convertir. Dès lors le combat n'est plus entre deux païens dont seule la force terrestre détermine l'issue du combat. La prière d'Evalach transforme ce combat qui a toutes les formes des combats épiques en une lutte idéologique entre sarrasins et chrétiens.

L'acte de foi ne s'ancre pas sur des analogies religieuses antérieures mais représente la source même de celles qui sont à venir, comme le héros épique qui ne prie pas seulement pour lui mais pour tous les chrétiens contre les sarrasins, Evalach aux portes de la mort situe sa prière dans la transmission du message évangélique et s'ouvre à l'altérité.

L'oraison représente d'un point de vue narratif un moyen rhétorique qui sert à passer en revue l'histoire sainte et à rappeler la puissance de Dieu. La prière de Nascien sur l'île déserte par exemple ne cesse de rappeler le caractère miséricordieux de Dieu :

« Atant se mist Nasciens a genous et tourna son vis contre oriant et proia Nostre Signor Jhesucrist ke par soie misericorde, aussi vraiment com il creoit qui il seus estoit Diex et ke autres diex n'estoit en qui on deüst croire, que il li envoiast prochain conseil par quoi il fust consilliés a l'ounour du cors et au sauvement de l'ame. Et quant il ot finee sa proiere, si se dreça et fist le signe de la sainte crois devant son vis, si s'en tourna chele part tout droit ou il vit la mer plus prochaine. » (ESG §417)

Nascien s'est retrouvé sur cette île par la seule volonté de Dieu et sans que les desseins divins lui aient été explicités. Ne trouvant aucune chance de salut aux alentours, sa solitude l'oblige au seul recours possible que représente Dieu. Il est notoire d'un autre côté que Nascien ne demande pas à être sorti de l'île puisque sa foi lui permet de s'en remettre entièrement à Dieu. Ce à quoi il aspire à travers sa prière est le *sauvement de l'ame*, étant

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

conscient que le fait de se retrouver sur l'île déserte n'est qu'une étape qui s'inscrit dans le dessein de Dieu. Il demande un *consel*, expression qui réapparaît fréquemment quand le personnage est égaré. Or dans ce cas, il s'agit d'un égarement tout à fait concret puisqu'il ignore où il se trouve. Privé de tout repère, le seul élément qui lui permet de ne pas sombrer dans la folie que peut provoquer la solitude est sa foi profonde. Le besoin de réconfort de Nascien est tel qu'il prend la peine d'exécuter tout le rituel lié à la prière. C'est ainsi qu'il se tourne vers l'Orient, qu'il se met à genoux, qu'il achève sa prière par le signe de la croix, joignant le geste à la parole, il prouve ainsi son implication complète dans cet acte oratoire. Dans le cas de Joseph priant Dieu de sauver Evalach, l'importance de la requête se traduit par un changement d'attitude puisqu'il passe de son lit à terre *nus keustes et nus genous*, (*ESG§103*) expression qui reviendra régulièrement quand il s'agit de décrire l'attitude du personnage en pleine prière. La posture de l'orant signifie l'humilité et les larmes et les soupirs qui accompagnent sa prosternation sont là pour rappeler la sincérité de sa requête. Pour mieux être entendu de Dieu, l'orant doit accompagner sa parole de toute une mise en scène dont la répétition transforme cette prière individuelle en rituel au sein des textes littéraires, pour signifier l'urgence d'une situation tragique qui nécessite une implication physique et psychologique. Le personnage par conséquent doit prier Dieu « corps » et « âme » de l'aider. Il en est de même pour les compagnons de Josephé qui tentent de traverser la rivière :

Puis revindrent a Josephés, si li distrent tot em plorant : « Sire, que porrons nos faire de trespasser ceste eve ? Irons nos outre ou nos remaindrons ? Nos n'i savons conseil metre, car il n'i a ne nef ne galie et ele est si parfonde que nos i porrons tost perir, se nos nos i metions. – Or vos dirai que vos feroiz, dist Josephés : alez tuit a genouz et proiez le haut Maistre, par cui commandement nos venismes en cest païs, que il par sa douce pitié mete conseil en cest afaire et nos envoie aucun signe par coi nos aions hardement de metre nos en ceste eve. » Tot einsint come il le dist, et il le firent, car maintenant se mistrent a nuz genouz a terre encontre oriant et comencierent a proier Nostre Seignor o plors et o lermes que il par sa douce pitié lor envoiast aucune enseigne ou aucune senefiance par coi il peüssent trespasser cele eve qui tant estoit parfonde, se il jamés la doivent trespasser. » §793

L'attitude de l'orant est assez stéréotypée dans les prières de demande. Dans ces deux cas, les personnages ne demandent pas une intervention surnaturelle ou un miracle mais seulement un signe qui pourrait les guider pour ne pas échouer dans la mission qui leur a été confiée. La prière, à chaque nouvelle étape, réaffirme l'alliance établie entre le Seigneur et ses



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

élus. Par conséquent, il ne peut refuser de les exaucer car cela signifierait qu'il les a abandonnés et que c'est la fin de l'aventure pour eux. Dans le cas de Nascien sur l'Ile Tournoyante, Dieu envoie une nef pour le sauver, nef qui s'avère être la celle de Salomon. Dans l'aventure de Josephé, un cerf blanc et des lions sortent de la forêt. Le signe, en ce qu'il appelle à être déchiffré, rajoute une étape supplémentaire à l'épreuve du personnage. Selon J.R.Valette :

Les visions offertes aux élus ont un caractère limité. Il s'agit de *demonstrances* partielles, comme le souligne un *prodome* en s'adressant à Galaad et à ses compagnons après l'apparition du Blanc cerf et des lions (...)il s'agit de visions sensibles, où Dieu se montre non *pas tel qu'il est* mais *tel qu'il veut* : c'est ainsi qu'il apparait en *semblance* de cerf et que, par la *muance* du cerf en homme, « mostr[e] il la muance qu'il fist en la Croiz » (p.235, 133 sq.)<sup>1</sup>

C'est ainsi que Josephé parvient rapidement à déjouer l'énigme et intime à ses compagnons l'ordre de le suivre « *Sivez moi et soiez tuit asseür de passer ceste eve sanz peril, car cestui singne nos a Nostre Sires envoié !* » (ESG§794) Nascien quant à lui se montre beaucoup plus hésitant et peine à comprendre l'inscription en hébreu « *si commencha mout durement a penser a che que les letres disoient ; et quant il ot une mout grant pieche pensé, si dist a soi meïsme que en la nef vauroit il entrer, mais la parole li faisoit douter, qui trop estoit carchable.* » (ESG§ 419)

Or Nascien réagit à l'inverse de Josephé ; bien loin de comprendre que ce qu'il voit est la réalisation concrète de sa prière, il s'arrête au signifiant (les mots) et ce n'est qu'après une réflexion laborieuse qu'il comprend enfin que ce qui se présente devant lui n'est que pur signifié: la foi. La réflexion de Nascien a une structure tout à fait logique et est appuyée par les formules spéculatives: il pose des hypothèses et présente des conclusions:

« Biax Sire Diex, ches letres dient ke en cheste nef n'a se foi non ; et se les letres sont veritables ; dont sa ge bien sans doute ke la nef est de par vous venue chi ; et s'ele de par vous est venue, dont ne m'en puet nus maus venir, se nule riens qui contraire soit a vostre saint glorieus non n'est plaine de creanche. Mais je vous croi et aour de cuer entir, ensi com j'ai apris par la bouche de vos sergans ke vos volés estre creüs et aourés, et en la fianche de vostre haut non enterrai je dedens, car la creanche de vous sauve tous chiaus qui a vous ont lor atente en quel peril ke lor cors soient. » (§419)

Il essaie ainsi de raisonner selon ce que sa foi et sa raison l'inspirent: si ce que dit la nef est vrai, c'est qu'elle vient de Dieu et si elle vient de Dieu, aucun mal ne peut lui advenir. Le

---

<sup>1</sup> J.R.Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p.167

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

raisonnement de Nascien construit autour de syllogismes prouve que le personnage ne maîtrise pas encore l'usage de la requête/ réponse dans le sens où, même en se bornant à une lecture littérale, il n'établit pas spontanément le rapport entre la prière de Salut et la nef envoyée qui pourrait l'éloigner de l'île tournoyante. S'il utilise sa raison, c'est qu'il n'a pas encore l'intuition que lui donnerait une foi assurée. Le *salvement de l'ame* (§417) que demande Nascien c'est la foi que signifie la nef ; *l'ounour du cors*, c'est le message que sa construction même véhicule et qui annonce la venue du bon chevalier Galaad descendance glorieuse de Nascien, et qui par sa virginité le réhabilite.

Le signe envoyé en réponse à Nascien est beaucoup plus énigmatique que celui envoyé à Josephé. Pour un non initié, le message est si subtil que la *senefiance*<sup>1</sup> demeure caché et le personnage doute de ce qu'il voit : « *Par foi, dist il, ge ne sai que dire de moi meesmes, car les merveilles de cest lit me deçoivent, qar, en si grant chose come ci a, ne porroit estre qu'il n'i eüst aucune fauseté ?* » (ESG§461). L'incertitude de Nascien, au-delà de sa légitimité contestable est d'autant plus grave qu'elle représente une négation totale de la miséricorde de Dieu qui a consenti à exaucer la prière du personnage. La deuxième prière de Nascien le lendemain de cet épisode sera elle aussi entendue vu le sincère repentir du personnage (§463-464). Il demande à Dieu : « *Sire, vos me soiez pastor propres et me veigniez garder vos meesmes come vostre oelle* » (ESG§463). C'est ainsi qu'il voit arriver au loin une nacelle sur laquelle se trouve un vieil homme qui lui apprend qu'il avait vu Calaf mort le jour même.

« Sire, fait Nasciens, se ce est voirs que vos me dites et vos estes hom mortex, il ne puet estre que je soie si loig de gent comme vos me faites entendant, car, par ce qu'il est encore matin, puis ge bien veoir apertement que vos ne poez mie estre venuz de loig hui, en cest jor, se vos n'alez plus tost que hom terrien. – Je te di, fait li preudon, que je l'ai hui, en cest jor, veü mort et si iés loing de ton païs assez plus que tu ne cuides : et se tu de riens me mescroiz, tu t'en repentiras autant ou plus que tu ne feïs ier, qant tu deïs en la nef la parole par coi tu te trovas maintenant en l'eve. » (ESG§465)

Mais Nascien ne croira au miracle de la rapidité de la venue du vieil homme qu'après que celui-ci lui a révélé ce que Dieu seul connaissait; ce qui représente une preuve tangible de la véracité de ses propos.

Qant Nascien entent qe cil li ramentoit la parole qe il avoit dite, que nus ne peüst avoir entendue fors Deu solement, il pensa que Nostre Sires l'avoit a

---

<sup>1</sup>Le *preudome* explique ainsi : « Nef n'est ele mie semblable as autres, ainz est une des demostrances au grant Maistre qui ci t'aporta, et « senefiance » la doit l'en mielz apeler que « nef ». §466

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

cestui descoverte et qu'il i ait cestui envoié por lui reconforter et por lui faire compaignie. »( ESG§466)

A l'issue de sa réflexion, Nascien réalise enfin que le *preudome* est envoyé de Dieu pour répondre à sa prière. Le souci qui se pose constamment est celui du combat entre la foi et la raison. Nascien est en effet tiraillé entre sa rationalité et l'exigence d'une foi aveugle. Dans tout univers de pensée autre que religieux, son discours argumentatif est tout à fait plausible. Or *l'Estoire* ne cesse de condamner ce rationalisme chez les païens quitte à les châtier cruellement, Nascien lui-même en fera les frais en risquant se noyer et sera menacé d'un châtiment pire s'il n'accepte pas de croire en la vérité des paroles proférées par le vieil homme. Nier le miracle en essayant d'en démontrer la fausseté par la raison revient à nier le fondement même du christianisme qui tient sa légitimité de la réalisation de faits prodigieux (conception virginale, marche sur l'eau, multiplication des pains, résurrection etc.).

La prière d'intercession suit elle aussi le même schéma que la prière de demande dont elle constitue formellement une variante, mais qui est destinée à autrui.

#### 2.1.1 Prière d'intercession

La prière d'intercession confirme la place hiérarchique que les personnages religieux occupent auprès de Dieu puisqu'elle signifie que plus le protagoniste a une valeur religieuse, plus sa prière sera entendue. Elle s'inscrit dans la continuité du rôle d'intercesseurs que jouaient les saints et les patriarches de l'Ancien Testament dans lequel nous retrouvons la plus célèbre prière d'intercession d'Abraham en faveur du peuple de Sodome et Gomorrhe (Genèse 18, 16-33). Or il est à noter que la demande du personnage au narrateur d'intercéder en sa faveur s'inscrit dans la continuité christique car selon la tradition chrétienne, Jésus est l'intercesseur auprès de Dieu « Le Christ est mort, bien plus il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous ! » (Romains 8,34).

La prière d'intercession est en effet une forme de partage puisque l'orant ne prie pas pour lui mais pour les autres. Dès le prologue de *l'Estoire del Saint Graal*, le narrateur qui affirme pourtant être « *li plus pechieres des autres pecheours* » (§1) est chargé d'intercéder en faveur du vieil homme qu'il avait rencontré après son départ pour la quête du livret.

Et quant il se fut rendus confés, si me requist ke je priaïsse Nostre Seigneur ke il par sa pitié le gardast de faire pechié par quoi il jamais conquestast son mautalent. Atant nous entrebaisames, si nous departimes andui a grans plours et a grant destreche. (ESG§29)

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Par ce type de prière, le narrateur devient un personnage relais entre le céleste et le terrestre et confirme ainsi la place privilégiée qui lui est accordée. Au XIII<sup>e</sup> siècle, il était assez fréquent que les laïcs occupent la fonction d'intercesseurs. On avait alors recours à la prière des pauvres puisque ceux-ci étaient réputés être les plus purs et les plus proches de Jésus-Christ.<sup>1</sup> Le narrateur non seulement humble mais élu s'inscrit dans cette tradition. La scène qui se déroule entre lui et le vieillard participe ainsi au topos de l'humilité que l'on avait rencontré au début du roman:

Et tantost com il me vit, si osta son chaperon et me chaï as piés, si me requeroit beneïchon. Et je li priaï qu'il se levast, car j'estoie uns hom pechieres, si ne devoie pas beneïchon doner. Ke vous diroie je ? Onques tant ne li soi priier ke il se vausist lever devant ke je li oi beneïchon dounee, dont mout durement me pesa, car Diex le seit ke je n'en fuisse mie dignes. (ESG§20)

Le narrateur affirme d'une manière indirecte la place privilégiée qu'il occupe. La reconnaissance de sa sainteté de la part des autres personnages, qui de leur côté ne le sont pas moins puisqu'il s'agit d'ermites vivant reclus dans les forêts, confirme qu'il est l'élu. Ceci s'ajoute au fait que Dieu l'ait choisi pour recopier le livret. Par conséquent, la désignation de ce personnage est adéquate pour jouer le rôle de médiateur dans la mesure où il est à la fois saint et humble. Le topos d'humilité, artifice littéraire s'il en est, n'aura de cesse de jouer *a contrario*, puisqu'il ne fera que confirmer la supériorité de ce personnage sur les autres. Par son rôle d'intercesseur, le narrateur reproduit l'une des fonctions du Christ qui est d'intervenir en faveur de l'autre.

C'est le même cas dans la *Queste del saint Graal* où la prière d'intercession montre avant même la fin de l'aventure la place du personnage dans la hiérarchie religieuse tel que cela est exposé dans le cas de Bohort à qui un saint ermite demande de prier pour lui.

« Or vos pri je, fet li preudons, que vos priez por moi, car, si m'aïst Dex, je cuït que Nostre Sires vos orroit plus legierement qu'il ne feroit moi. » Et il se test, com cil qui toz est honteus de ce que li abés le tient a *preudome*. » (QSG§229)

Dans cet extrait le topos de l'humilité est lui aussi associé à la prière d'intercession comme c'est le cas dans *l'Estoire*. L'emploi de ce topos est double dans cet extrait puisque

---

<sup>1</sup>C. Vincent, « L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle », in *L'intercession du Moyen Age à l'époque moderne, autour d'une pratique sociale*, études réunies par Jean Marie Moeglin, Droz, Genève 2004 p.177

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Bohort et l'abbé se sentent respectivement inférieurs l'un à l'autre<sup>1</sup>. L'ermite fait ici preuve d'une prescience en ce qui concerne l'élection de Bohort. Le texte esquisse par petites touches des annonces qui ne feront que confirmer la réussite indubitable vers laquelle tendent ces personnages élus puisque dès le début de l'aventure l'ermite demande à Bohort de dire à ses compagnons de prier pour lui une fois arrivés devant le Graal

«et si lor dites, par la grant fraternité qui est entre moi et els, qu'il lor soviegne de moi en lor prieres et en lor oroisons et qu'il prient Nostre Signor qu'il ait merci de l'ame de moi. » (QSG §188)

Cependant la *Queste* met en scène ses doutes puisque Bohort n'est jamais assuré de ne pas succomber au diable ; souci que l'on ne retrouve jamais chez les personnages saints de *l'Estoire* comme Joseph et Josephé pour qui les seuls requêtes consistent à demander l'aide de Dieu pour pouvoir convertir les peuples.

« Et cil li requiert qu'il prit por lui com il vendra devant le Saint Vessel. Et Boorz li dit qu'il prit por lui Nostre Signor qu'il nel lais chaoir en pechié mortel par temptacion de deable. » (QSG§204)

Cela s'expliquerait sans doute par le fait que les personnages de la *Queste*, hormis Galaad, avant d'évoluer vers une plus grande piété étaient des personnages romanesques qui appartenaient au siècle. Joseph d'Armathie pour sa part n'avait pas d'existence antérieure autre que dans les évangiles apocryphes. Quant à Josephé – qui est le double de Joseph et qui a l'avantage de pouvoir être modelé en dehors de toute contrainte historique – et Galaad, s'ils font partie de la fiction romanesque, apparaissent dès le départ comme exempts de toute tentation terrestre. Pour ce qui est des autres personnages, ils ont fait la preuve qu'ils ne pourront accéder à la sainteté qu'au prix d'un combat opiniâtre contre leurs penchants. C'est pourquoi la prière de ces personnages, comme Mordrain, Nascien, Perceval et Bohort, sera plus souvent tournée vers eux-mêmes que vers les autres.

« Tot le jor fu Percevox en la roche et regarde loig en la mer por savoir s'il veist par aventure nef trespassant. Mais ce li avint cel jor que il ne sot tant baer ne amont ne aval qu'il n'en veist nule. Quant il voit ce, si prent cuer en soi meismes et se reconforte en Nostre Signor et prie Deu qu'il le gart en tel manière qu'il ne poïst chooir en tenptacion ne par engin de deable ne par malvese pensee, mes einsint com peres doit garder le fil, le gart et norisse. Il

---

<sup>1</sup>Une variante de la prière d'intercession est la demande que les personnages se font pour que chacun prie pour l'autre « *Et lors departimes, si me pria mout qu'il me membrast de lui en mes orisons et en mes biensfais, ke Diex en cheste religion li donast demourer jusch'a la fin. Ichest don otriames li uns a l'autre. Atant nous entrebaisames, si le commandai a Dieu, et il moi.* » (ESG§21) ; cette prière d'intercession transforme cet acte illocutoire en un don qui participe à l'élévation spirituelle de l'orant qui en plus de la piété est un acte de générosité.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

tent ses mains vers le ciel et dist... » (QSG §117)

La prière de personnages tels que Joseph et Josephé sera tournée quant à elle au profit de leurs compagnons pour le Salut de leurs âmes comme dans cet exemple précédemment cité où Joseph d'Arimathie ne prie pas pour lui, mais pour le salut du pécheur Evalach. En effet, à aucun moment il ne demande à Dieu de l'aider pour qu'il puisse convertir Evalach mais il intercède en sa faveur pour que celui-ci puisse sauver son âme. Cette prière d'intercession qui glorifie Dieu est très fréquente dans les chansons de geste qui opposent chrétiens et sarrasins. La prière de Joseph qui est formulée trois fois se déroule en trois moments comme la prière de demande classique dont elle constitue une variante : l'invocation de Dieu, le rappel de la Bible puis la requête. Les trois temps de la demande montrent une certaine gradation dans la sollicitation puisque dans un premier moment, Joseph demande à Dieu d'intervenir pour sauver le peuple d'Evalach du paganisme :

« biaux Sire, ensi com il est voirs que il n'est autres Diex ke tu et ke on ne doit autrui aourer, ensi voirement demoustres tu ta grant poissanche et ta grant misericorde sour chel roi pecheour et sour les autres de cheste chité... qui si sont desvoiet de la voie de verité ke il ne connoissent lor Creatour, anchois aourent les ymages de pierre et de fust qui ne lor poeent aidier ; et il i ont mise lor creanche, ke eles les desfendent de lor maus, et eles les mainnent a lor pardurable mort. » (ESG §100)

Dans ce passage, Joseph oppose l'adoration que l'on doit vouer au Dieu unique et le culte idolâtre que le peuple d'Evalach voue aux *ymages*. Il insiste en outre sur le fait que seul Dieu parvient à aider tandis que les idoles ne mènent que vers la mort. Joseph démontre ainsi la mystification de ces *ymages* dont le peuple d'Evalach est la victime inconsciente, d'autant plus que la particularité de ce peuple est qu'il ne pâtit pas d'un défaut de croyance, bien au contraire : leur *creanche*, déviante certes, est assez réelle pour être concrétisée en *ymage*. Dieu devra intervenir pour les remettre sur la droite *voie de verité* non par une démonstration matérielle et vaine de *pierre et de fust* mais par la *demonstrance de la grant poissanche* et ce en parvenant à convertir les païens.

D'un autre côté, la prière de Joseph expose un souci de d'actualisation matérialisé par l'emploi du discours direct « *en tel manière com vous porrés oïr* ». (ESG§99,13) L'emploi du discours direct contribue à la structure homilétique récurrente dans *l'Estoire del Saint Graal*. Joseph sert d'exemple à l'attitude que le lecteur doit avoir quand il s'agit de prier Dieu afin que la prière soit entendue. D'autant plus que son oraison a prouvé son utilité puisque Dieu

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

lui répond qu'il a exaucé sa requête. La conversion d'Evalach n'est plus simplement une évolution naturelle du personnage mais elle est conditionnée par l'intervention divine qui récompense l'insistance de son élu.

« (...) Sire, plains de misericorde, ensi com nous creons ke tu ichés choses fesis et que il n'est autres Diex que tu seus, ensi voirement envoies tu hastieu conseil au roi Evalach, qui tant est desconsilliés pechieres que il ne puet estre ramenés a la voie de verité se tu par ta grant poissanche ne l'en envoies le corage et la volenté par le raemplissement de ton Saint Esperit, qui est confors et consaus as desconsilliés. » (§101)

Joseph demande à Dieu d'intervenir pour conseiller Evalach présenté comme étant un *desconsilliés pechieres* (§101). La conversion du roi est déterminée par l'intervention divine puisque les tentatives précédentes de Joseph se sont soldées par un échec étant donné qu'il n'a pu le ramener à la *voie de verité*. La parole du missionnaire étant restée sans effets directs sur la conversion, Dieu lui-même devra se charger d'envoyer un *hastieu conseil* (§101). L'idée que le personnage n'est pas un mécréant irrécupérable mais seulement un égaré est renforcée par la reprise, implicite dans ce passage, de la métaphore christique du berger et des brebis perdues. La conversion n'est plus le fait de la conviction mais celui de la grâce de Dieu qui permet de ramener le pécheur à la droite voie en lui offrant conseil et réconfort. Or c'est justement ce qui fait défaut au personnage tourmenté qu'est Evalach: menacé sur ses terres, ne trouvant aucune aide de la part de ses barons, il ne peut être sauvé de cette situation que par l'intervention de Dieu qui lui offre la victoire sur son ennemi. Ce motif n'est pas sans rappeler les interventions maléfiques où les suppôts diaboliques arrivent à point nommé pour offrir au personnage le salut, terrestre certes, toujours momentané mais qui s'avère n'être qu'un simulacre. La différence entre les deux interventions est que le diable présente explicitement l'objet du désir immédiat au personnage tandis que dans les interventions des portes paroles de Dieu, c'est le Salut de l'âme qui importe. Toujours est-il que la conversion conditionnée et non spontanée est quasiment la règle dans *l'Estoire del Saint Graal*. Ainsi le terme *consel* revient d'une manière incessante non seulement dans la prière de Joseph mais aussi dans la discussion qui se déroule entre Evalach et Josephé.

«Par foi, dist li rois, je dout mout cheste bataille et vous me promesistes, vous et vos peres, ke vous me donriés tel consel (...) par foi dist Josephés, chel consel te donroie jou, se tu le voloies croire et metre a oevre (...) Par foi, dist li rois, je vous creant bien ke, se vous me donés consel par quoi je voie ke j'aie la victoire, je ne me tenrai plus en cheste creanche ke je tieng, anchois rechevrai tout maintenant la vostre. » (§161)



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Ceci confirme encore une fois que nous sommes dans une relation de donnant-donnant où les élus profitent de la faiblesse des personnages pour asseoir leur loi. La réponse de Dieu à la prière de Joseph réaffirme la confiance qu'il a en son missionnaire. Pour ce faire, Joseph multiplie inlassablement ses prières pendant toute la nuit :

« Ensi fu Joseph grant pieche de la nuit en plours et en larmes, et en orisons et en proieres, a keustes nus et a genous. Et quant il eut sa proiere finee, si oï une vois qui li dist : « Joseph, lieve sus, car tes proieres sont oïes et recheües de ton Creatour ; et bien saches tu de voir ke li rois Evalach rechevra ma creanche prochainement, car il a anuit veüe une grant partie de mes demoustranches et de mes mervelles. » (§103)

La répétition de l'oraison est le signe de variantes autour d'un même motif: solliciter l'aide de Dieu. Si le texte joue sur le champ lexical de cette pratique en employant à la fois « *orisons et proieres* » parallèlement à « *plours et larmes* », c'est plus dans un souci rhétorique d'amplification du même motif que de multiplication de plusieurs prières. Ceci est d'autant plus plausible que prière est au singulier dans « *sa proiere finee* ». Il en est de même pour la prière de Galaad dans la *Queste del Saint Graal*:

Et totes les hores que Galaaz se couchoit et qu'il se levoit, fesoit sa priere a Nostre seignor que de tele hore qu'il Li requerroit le trespasement de cest siecle, qu'Il li envoiast. Tant fist cele priere et main et soir que la voiz devine li dist « Galaad, ne t'esmaier, Nostre Sires fera ta volenté de ce que tu li demandes : de quel hore que tu vodras la mort de cors, tu l'avras et troveras la vie de l'ame et la joie pardurable. (QSG§326)

L'insistance de la prière de Galaad finit par payer puisque Dieu consent enfin à exaucer ce qu'il demande. Autrement dit, la prière est unique malgré une répétition qui ne sert qu'à accentuer l'amplification du motif. Le procès situé au futur confirme l'efficacité de la prière qui aboutit à une réalisation factuelle dotant la parole d'une dimension pragmatique.

Le troisième passage de la longue prière de Joseph quant à lui a une portée beaucoup plus générale :

« Glorieus Sire Diex, che est drois que tu rendes a Sainte Église che ke tu li as promis, car tu le dois essauchier et acroistre par tout le monde et il est orendroit bien et tans lieus ke ele soit essauchie et acreüe et tes sains nons soit aourés en cheste bieles chité desconsillie, qui si grant mestier a de ton conseil et de t'aïe. » (ESG§102)

Par cette prière, Joseph confirme qu'il n'est que le vicair de Dieu à qui il rappelle cependant ses obligations. Le cas d'Evalach dépasse ainsi son individualité et s'inscrit dans le

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

dessein divin de l'évangélisation à grande échelle. Marguerite Rossi a analysé la prière de demande dans l'épopée, notamment celle qui concerne la victoire de la chrétienté lors des affrontements entre chrétiens et sarrasins. Elle remarque ainsi :

« Cette forme de demande est celle qui s'inscrit dans les grands affrontements des chansons de croisade : c'est elle qui s'accorde le mieux avec le mouvement d'adéquation aux desseins divins de la « prière épique » ; d'autant plus proprement spirituelle, demande de dépassement du conflit par la conversion d'un adversaire païen (...) elle a en effet vraiment en vue alors le dessein divin de salut universel, l'extension spirituelle du règne de Dieu. C'est vraiment là, dans le cadre de la prière de demande, la forme la plus achevée et la plus haute de la piété épique. »<sup>1</sup>

Il est clair d'après cette requête que Joseph considère le changement de religion d'Evalach non pas seulement comme la simple conversion d'un pécheur mais comme l'archétype du combat entre chrétiens et sarrasins. En effet, aider Evalach n'est plus seulement un acte de grâce, la prière est là pour le rappeler ; Dieu a aussi des devoirs et se doit de respecter sa parole d'autant plus que le peuple d'Evalach est dans le plus grand besoin. Cette conversion est une entreprise qui vise à prouver la toute puissance divine.

Par ailleurs, la structure du discours de Joseph pourrait être comparée aux plaidoyers de juristes faisant ainsi de l'intercesseur un avocat auprès de Dieu.<sup>2</sup>

« Sire, ja desis tu a moi, qui sui tes sergans, quant je issi de ma naïté par ton commandement, que tu ne m'escondiroies de rien que je te requisisse de boin cuer et de boine volenté, pour ke je vausisse servir loiaument a ton commandement : or enten donques la proiere ke tes sergans qui chi est fait a toi et si met conseil selonc ta grant misericorde et selon ta grande poissanche ; ne pour moi, biaux Sire Diex, ne le faiches tu mie, mais pour ton non essauchier et alever et pour demoustrer as gens ke tu seus iés li tres haus Diex, qui as pooir et signourie deseur toutes les creatures. » (ESG§102)

La parole a donc une valeur juridique à travers le témoignage qui est l'expression d'une vérité à laquelle Dieu ne peut déroger et que le texte de *l'Estoire* lui-même atteste. Joseph rappelle à Dieu la promesse qu'il lui a faite de le conduire et de le guider dans sa mission. Ce

---

<sup>1</sup>M. Rossi, La prière de demande dans l'épopée in *La prière au Moyen Age (littérature et civilisation) Senefiance* n°10, Publication du CUERMA Université de Provence, Aix en Provence, diffusion Librairie Honoré Champion, Paris, 1981 pp.459-460

<sup>2</sup>Le Christ est présenté comme *consolator* et *advocatus* voir Barbara Faes de Mottoni, Quelques aspects de la doctrine de l'intercession dans la théologie de Bonaventure et de Thomas d'Aquin p 109 in *L'intercession dans la théologie, L'intercession du Moyen Age à l'époque moderne, autour d'une pratique sociale*, études réunies par J.M. Moeglin, Droz, Genève 2004

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

rappel, qui est une analepse intradiégétique, renvoie à l'épisode où Dieu confie à Joseph sa mission d'évangéliste (§60). Le rappel historique de l'engagement de Dieu sert de caution à la prière de demande et inscrit cette requête non dans un dessein personnel mais dans le ministère divin qui lui est confié.

On est en droit de s'interroger sur la pertinence de la prière de Joseph qui se déroule en même temps que la vision d'Evalach. En effet les deux scènes de par leur parallélisme pourraient être lues en miroir l'une de l'autre. Dans sa chambre, Evalach a une vision merveilleuse et une voix intervient pour dresser une analogie entre l'enfant passe muraille et la virginité de Marie. Cependant, cette scène qui provoque l'effroi reste incomprise du roi qui attend le lendemain pour en faire part à Joseph.

« mais li rois n'i dormi onques de l'oel, anchois li tardoit mout que li jours fust venus, car il parlast mout volentiers a Joseph priveement de chele vision qui li estoit aparue » (§98)

Or au même moment, Joseph prie Dieu de l'aider dans sa lourde tâche. La question que l'on pourrait se poser est de savoir si la vision d'Evalach précède la prière de Joseph ou si elle en est la conséquence. La concomitance entre les deux scènes ne laisse pas le loisir de trancher sur l'ordre des événements. Cependant, si la prière précède la vision, cela prouverait qu'elle joue un rôle clé dans l'évolution de l'aventure et conditionnerait l'action, si par contre elle intervient ultérieurement, cela serait la preuve que la prière dans ce passage n'est qu'un artifice littéraire qui sert de prétexte à l'introduction d'un panégyrique chrétien qui appuie tout au plus l'affirmation de la grandeur divine et de la faiblesse humaine, bien que pour le personnage, ce ne soit pas un acte sans conséquence ni valeur.

Le parallélisme est d'autant plus frappant, que la scène précédant la prière de Joseph s'achève sur Evalach inquiet « *qui ne dormi onques de l'oel* » (§98) et celle de Joseph reprend elle aussi la même expression « *il ne pooit dormir de l'oel* » (§99). Si d'un côté l'attitude d'Evalach est celle de l'inquiétude, celle de Joseph s'inscrit quant à elle dans la sollicitude. Le texte joue ainsi sur les ressorts du pathos. La prière s'associe aux larmes traduisant ainsi l'importance du tourment dans lequel se trouve le personnage et sa situation de faiblesse que souligne l'adverbe *piteusement*. La complémentarité entre les deux scènes est caractéristique de la relation que les personnages chrétiens ou païens entretiennent avec Dieu qui conditionne leur rapport à eux mêmes. Ainsi, Evalach n'a aucune instance supérieure à qui se confier quand les doutes l'assaillent. Joseph par contre est conscient de l'aide que Dieu peut

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

lui apporter quand il se retrouve dans une impasse. Par conséquent le païen souffre d'un défaut de transcendance qui rejaillit sur son état psychologique. Là où Joseph en appelle à une instance supérieure pour le guider, Evalach se heurte à ses propres questions ; conscient que seul Joseph peut l'aider à déchiffrer sa vision, il tient à la garder secrète. Aussi annonce-t-il à sa cour inquiète du bruit entendu : « *que che avoit esté uns esfrois de tounoire. Et che dist il pour chou que il ne voloit mie que nus d'aus ne seüst s'avision se chil non qui il l'avoit moustree.* » (§98,13-15) Le motif du secret montre que la vision hermétique a eu l'effet escompté sur Evalach, qui dès lors, se situe en rupture avec les païens. Cette scène représente en effet un moment clé de la prise de conscience du personnage que la vérité vient du côté chrétien, mais aussi de son intuition que la vision dont il a joui est corollaire à l'arrivée de Joseph, car c'est à lui seul qu'il daignera la découvrir conscient de son potentiel exégétique. La réponse de Dieu à Joseph se traduit ainsi par une vision qui rend compte encore une fois de l'incomplétude de la parole offerte sans démonstration spectaculaire. La dimension figurative de l'intervention de Dieu rend compte qu'une scène hermétique a beaucoup plus de chance d'attirer l'attention que toute sentence, qui se trouve reléguée dans ce cas, en aval de la révélation visuelle. Et c'est sans doute pour redonner à la parole une place de choix que la vision ne s'offre pas au premier abord. L'obscurité voulue d'une apparition permet ainsi au personnage de solliciter de lui même une parole, cette fois bienvenue, qui en plus de lever *l'integumentum*, trouve l'occasion d'introduire un sermon homilétique. La réponse de Dieu à la prière de Joseph prend tout son sens « *et bien saches tu de voir ke li rois Evalach rechevera ma creanche prochainement, car il a anuit veüe une grant partie de mes demoustranches et de mes mervelles* » (§103). La vision sert donc de prétexte à la parole en lui ouvrant la voie pour distiller son message. Cependant, l'intervention de Dieu à travers la vision envoyée facilite certes la mission de Joseph mais ne figure qu'une étape supplémentaire dans le processus de conversion du personnage qui ne changera de religion qu'à l'issue de son combat avec Tholomer. Ainsi, outre l'intercession spontanée de Joseph en faveur d'Evalach, le texte met en scène le roi lui-même qui demande à Joseph d'intercéder en sa faveur afin de gagner la bataille sur Tholomer.

Lors li dist li rois : « Josephé, prie ton signour ke il menbre de moi, car, se il me fait chou ke tu m'as promis, chertes je te creant loiaument ke je recheverai sa creanche de ta main tout maintenant ke je serai revenus. » (ESG§163)

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Si la prière de Joseph concernait le salut de l'âme d'Evalach et plus largement la victoire du christianisme, la prière d'Evalach quant à elle ne dépasse nullement des considérations terrestres. Néanmoins, l'importance de cette prière consiste dans le fait qu'elle annonce le franchissement d'une première étape pour le personnage: celle de la reconnaissance de la supériorité chrétienne. La demande d'intercession si elle confirme d'un côté l'incomplétude religieuse du personnage qui ne peut prier Dieu directement, affirme de l'autre l'aspiration de celui-ci à une transcendance qui pourrait le sortir du borbier dans lequel il s'est longtemps enlisé. Lui faire miroiter une possible victoire lors d'une guerre perdue d'avance sera le facteur déterminant de la conversion du roi.

L'évolution religieuse du personnage est corollaire à son rapport à l'oraison. En effet alors qu'Evalach était encore païen, Joseph intercède en sa faveur afin qu'il soit guidé par Dieu, ensuite, Evalach lui-même prie Joseph de prier pour lui et enfin il se met lui-même à prier Dieu, ce qui dénote un rapprochement progressif du divin.

#### 2.1.2 Refus d'intercéder

Dans la *Queste* et *l'Estoire* la prière est toujours suivie soit d'une réponse de Dieu, soit d'une réalisation factuelle qui signifie alors que la prière a été entendue. Par conséquent, il n'y a pas de prières inutiles. Par contre le texte affirme souvent une hésitation ou un refus de la part des élus de prier en faveur d'un personnage, comme dans le cas de Moïse qui s'est assis sur le siège périlleux<sup>1</sup> ou de Chanaan, qui avait tué ses frères par jalousie mais qui s'en repent une fois que les compagnons de Joseph décident de le punir.

Joseph arrive avec ses compagnons dans la forêt de Darnantes. Ils trouvent une grande maison dans laquelle brûle un immense brasier. La voix de Moïse le condamné s'élève alors pour leur expliquer que s'étant assis sur le siège périlleux malgré l'interdiction, il est condamné à brûler jusqu'à la venue du bon chevalier qui pourrait le sauver des flammes.

---

<sup>1</sup> Ce passage semble s'inspirer du *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron. Nous ne retrouvons d'évocation du personnage de Moïse dans la *Queste*. E.Kenedy dans son article « Pourquoi Moïse » interroge « L'attribution du nom Moïse à un personnage puni pour avoir eu l'audace de prétendre être digne de s'asseoir à la Table du Graal » et explique que cette attribution « ne semble pas s'insérer confortablement dans le système d'allusions bibliques dans la *Queste*, où de grandes figures comme Salomon ont des rôles qui n'entrent pas en conflit avec l'interprétation typologique habituelle de l'Ancien Testament. » « Pourquoi Moïse ? » *Le choix de la prose (XIIIe-XVe siècles) partie thématique sous la direction d'Emmanuèle Baumgartner*. Orléans, Centre d'études médiévales d'Orléans: Paris, Champion, 1998, p. 40

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

L'intervention de Moïse qui se focalise sur la vertu de la prière, se divise en quatre temps. La première fois, Moïse, qui est encore anonyme puisque le texte le présente seulement comme une voix, semble connaître l'identité de Josephé à qui il demande:

« Seintismes hom Josephés, repleni de la grace del Seint Esperit, criature beneüre, proie por moi le haut Mestre cui tu serz et nuit et jor que il ceste angoisse que ge sueffre si grant que cuer mortel nel porroient mie pensser face un pou plus legiere et plus aesiee a soffrir, si que, se ge l'ai totevoies bien deservi, m'angoisse en soit mendre ! » Et cele voiz qui cele parole ot dite fu sanz faille del feu issue. Et Josephés respont maintenant a la voiz qui ce lit ot dit : « Je en proiasse, fait il, Nostre Seignor, se je ne l'en cuidasse corrocier. –Ha ! fait la voiz, totevoies l'em proie ! Et je t'em pri, por ce que je sai bien que m'angoisse en sera alegiee. » (ESG§803)

Il apparaît ainsi, que malgré le rapport privilégié qu'il entretient avec Dieu, Josephé n'use pas à outrance de cet avantage. C'est ainsi que la crainte de courroucer Dieu le fait un moment hésiter avant de s'exécuter. Par conséquent, l'intercession n'est pas un don octroyé automatiquement au quémendeur. Josephé demande d'abord à la voix de lui expliquer la nature de son péché et la raison de son châtement pour décider si Dieu consentira à lui pardonner : « *Or nos fai entendant, fait Josephés, coment il t'est, et se tu iés periz ou sauvez et se tu troveras ja merci envers ton Criator.* » (§804,1-2). Ainsi, la prière de Josephé dépend en grande partie du statut peccamineux du personnage. En effet, si le péché est léger et susceptible d'être racheté, Josephé pourrait éventuellement intervenir, mais s'il s'avère qu'il s'agit d'un péché capital, rien n'est moins sûr que l'élu se serait engagé en sa faveur, comme il en a fait la preuve face à l'homicide de Chanaan. Moïse explique alors que son péché ne nécessite une damnation éternelle « *je n'ai mie, fait cil, si grant mesfet fait que n'en truisse bien pardon, come je croi (...)* » (ESG§804,3-4). Il rapelle alors qu'il s'est assis sur le siège périlleux qui ne lui était pas destiné et qu'il a été enlevé par des démons. C'est alors qu'un *preudom* qui habitait dans la forêt où Moïse avait été enlevé, conjure les démons de libérer le jeune homme et lui impose la pénitence de brûler pendant des décennies jusqu'à l'arrivée du bon chevalier (§805). Après avoir demandé à Josephé d'intercéder et expliqué la raison de son châtement, il réitère la demande d'intercession à Helein le Gros qui s'enquiert de son identité : « *Hé! Helein, fait la voiz, je sui Moÿs, tes parenz procheins, qui por le meffet del siege ou ge m'assis, voiant vos toz, sui einsint mis en feu et en flambe; si te requier qe tu proies por moi le haut Mestre que il m'aliege aucun pou de ceste dolor ou je sui: et je croi bien qe, se tu l'en proies, il orra ta requeste a ce qu'il essauce volentiers la proiere del juste.* » (§806, 3-5)

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Lors de sa première requête, Moïse insiste sur les qualités de Josephé (sa sainteté et sa proximité avec le Saint Esprit) qui feraient de lui un intercesseur idéal. Il s'agit donc essentiellement de souligner les vertus religieuses du personnage qui sert Dieu nuit et jour et qui par conséquent a le privilège de pouvoir intervenir. Lors de sa deuxième requête, il fait jouer les liens de parenté qui l'unissent à son cousin pour qu'il compatisse et veuille bien l'aider. Le lien de sang est l'argument avancé par Moïse avant même de décliner son identité pour demander à Helain d'intercéder. Il lui rappelle ensuite son statut religieux qui lui permettrait de prier Dieu en sa faveur. La démonstration de Moïse est donc double puisqu'elle expose la proximité familiale avec lui et de l'autre sa proximité avec Dieu qui ne peut ignorer la « *proiere del juste* ». Le statut d'intercesseur est confirmé par la dualité de cette présentation.

Le père Simeu reconnaît alors l'identité de la voix qui n'est autre que Moïse son fils. Ayant prouvé qu'il n'appartenait pas à *l'Enemi*, Moïse peut enfin jouir de la médiation de Josephé :

« (...) Josephés se fu mis a genouz entre lui et Helein, le Riche Pescheor, por faire oroison a Nostre Seignor por Moÿs que il par sa douce pitié, se il li sembloit covenable chose, alejast sa dolor a Moÿs en aucune manière. Et en ce qu'il fesoient ceste oroison, si virent apertement que de vers le ciel descendit eve en semblance de pluie et chaï dedenz le feu. » (§808)

Dans ce cas ce n'est qu'après que Moïse a prouvé sa bonne foi et son appartenance à la loi de Jésus Christ à travers la reconnaissance de son méfait et l'exhortation à son père de ne pas pécher, que Josephé daigne prier Dieu qui l'exaucera. Mais aurait-il seulement articulé sa prière s'il doutait un seul instant de son efficacité ? Car si le personnage hésite avant de décider d'intercéder, c'est que la fiction doit garder une certaine forme de réalisme qui cautionne la véracité des aventures : toutes les prières ne sont pas légitimes et ne peuvent être entendues. De plus, accorder toutes les prières créerait une inflation de la demande, d'où la nécessité d'en user avec parcimonie malgré la prétendue miséricorde divine, qualité principale que ne cessent de rappeler les orants à chaque prière.

Le cas de Moïse qui insiste sur le fait que son *méffet* peut être pardonné est tout à fait différent de celui de Chanaan le fraticide. Josephé et ses compagnons après cette aventure se rendent au royaume *Escotois* (§810). Malheureusement, Simeu, le père de Moïse et Chanaan ne reçoivent pas les grâces du Saint Graal et restent sur leur faim. Jaloux de leurs compagnons



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

qui eux reçoivent les honneurs, ils décident de les tuer. Chanaan parvient à tuer ses douze frères, mais Simeu ne parvient pas à tuer Perron qu'il ne fait que blesser ameutant ainsi les autres compagnons qui décident de punir le fratricide (§811-816). Josephé, à qui les chrétiens s'en remettent pour le jugement, refuse d'intervenir vu la gravité du crime de Chanaan « *Onques mais home si grant delloiauté ne fist : por coi je pri Nostre Seignor qu'il nos en mostre aucune senefiance savoir mon se l'en doit por cestui mesfet faire terriene venjance ou l'en se doit atendre a la venjance de Nostre Seignor, qu'il le nos demostre.* » (§817)

Face à cette situation délicate, les chrétiens attendent de Dieu un signe afin de choisir le châtement adéquat. Il s'agit de l'un des rares moments où Josephé se désolidarise entièrement du sort d'un personnage et s'en remet à Dieu seul apte à juger. Serait-ce parce que le crime fratricide de Chanaan n'est qu'une réminiscence du premier crime originel de Caïn sur son frère Abel ? D'autant plus que c'est par jalousie que le meurtre est commis : « *Coment ? fait Josephés. Et se Nostres Sires les amoit mielz de toi et il lor mostroit greignor singne d'amor, por ce si les haoies de si mortel haïne que tu les ocis einsint faitierement ?* » (§817). Toujours est-il que Dieu intervient pour demander aux personnages d'émettre leur propre jugement : « *Faites entre vos jugement de lui et de l'autre, car la divine venjance est tote apareilliee !* » (§818). Josephé, même après la réponse de Dieu, refuse encore d'intervenir : « *Ja de jugier, fait Josephés, ne m'entremetrai, mais entre vos, qui avez esté chevalier terrien preu et hardi et assez savez del siecle et qui ore estes devenu chevalier Jesucrist, feroiz cest jugement a la manière del siecle* » (§819) et annonce implicitement qu'il n'appartient plus au siècle et est incapable de statuer sur le sort du pécheur quand il s'agit de justice terrienne. L'attitude de Josephé est donc identique à celle de son Seigneur puisque pareillement il abandonne le jugement aux chevaliers. La prière de Chanaan se déroule en deux temps. Dans un premier moment, il confesse ses péchés, avoue son repentir *si li crie merci de buen cuer et de repentant* (§822) et prie Dieu de sauver son âme,

« (...) requier je Jesucrist, mon Sauveur, que, einsint voirement come droite pitié et droite misericorde est en lui naturellement herbergiee, ainsi par sa grant douçor li prengne tel pitié de moi qu'il ne regart pas a ma grant desloiauté, mes, autresi come peres se racorde legierement a son fil, se racort il a moi, qui sui sa criature, en tel manière qu'il ne perde ce qu'il mist en moi, ce est l'ame. Ce li proi ge au Seignor, qui est racine de tote pitié et de tote misericorde. (ESG§822)

Mais conscient de sa situation de pécheur, il demande à Josephé d'intercéder en sa faveur : « Et tu, Josephés, cui je conois a si

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*preudome* et a si seinte chose que je sai veraïement que ta proiere m'i puet valoir et aidier, par coi je te pri que tu l'en requieres que, se il onques ot merci de pecheor, qu'il l'ait de moi en tel manière que je ne soie dampnez pardurablement » ( *ESG* § 822)

Nous passons ainsi de "*requier je Jesucrist*" (§822,7) à "*je te pri qe tu l'en requieres*" (§822, 16-17). Josephé ne répond pas à sa requête malgré le repentir sincère dont fait preuve le personnage, ce qui semble étonnant au premier abord. Le texte en effet rend compte de la longue tirade de Chanaan, pécheur repenté et joue ainsi sur l'affect du public par la *captatio benevolentiae*. Car ne l'oublions pas, nous sommes face au jugement du jeune homme. Son repentir sincère, son appel à la bienveillance d'instances supérieures, juges ou Dieu, les larmes et les regrets, concourent à l'émotion qui apparaît comme le contrepied de la violence très présente envers les païens et les réfractaires. La prière, qui de part sa valeur même de sollicitation, inscrit très souvent l'oraison tragique dans le registre du pathos. Le vocabulaire affectif est en effet très présent dans la prière de Chanaan : « *pardon, merci de buen cuer, droite pitie, droite misericorde, pitie de moi,...* » (§822). Or c'est bien ce qui intéresse l'auteur dans ce passage: nous livrer une longue tirade sur le repentir, qui ne peut être interrompue pour ne pas risquer de briser l'élan cathartique. La requête à Josephé n'est rien de plus qu'un artifice qui vise à provoquer la compassion envers le pécheur contrit. L'élue de Dieu s'il n'intervient à aucun moment, consent cependant à dévoiler le devenir du personnage. Conscient qu'il doit être puni, le souci de Chanaan est de ne pas perdre son âme éternellement. Car s'il est pécheur, le personnage n'en est pas moins chrétien. Là où tout païen aurait demandé à être sauvé pour ne pas mourir (comme Evalach face à Tholomer, ou le roi Label avant sa conversion), le croyant quant à lui ne craint pas la mort mais le châtement. C'est pourquoi sa prière concerne son devenir eschatologique.

« Je voil que tuit cil qui après nos vendront et verront les tombes de mes freres et orront conter a cels de ceste terre com grant delloiauté je ai faite, proient por moi, si come chascun crestien doit proier por autre, Nostre seignor que il par sa douce pitié et par sa douce misericorde ait merci de moi, que je ne soie dampnez pardurablement. Et a vos toz qui ci estes requier je, come a mes freres en Deu, que vos tuit li proieiez por moi que il tel venjance prengne de moi en tens present que, au jor del Jugement, me soit pardonné cest grant mesfait que je ai fait voiant vos toz. » ( *ESG* §823)

C'est ainsi que sa requête oppose le temps terrestre *tens present* et le temps éternel que souligne l'adverbe *pardurablement*. Par conséquent, Chanaan sera condamné à brûler des

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

décennies jusqu'à la venue de Lancelot mais son âme sera épargnée au *jor del Jugement* comme l'a annoncé Josephé. La venue de Lancelot marquerait de ce fait la réalisation effective de la prière mais *la Queste del Saint Graal* n'en fait pas mention<sup>1</sup>. Le châtiment de Chanaan se transforme ainsi en pénitence après la mort. Le temps de l'attente de la venue du chevalier Lancelot qui viendra le libérer s'apparente ainsi à l'attente pénitentielle au sein du purgatoire qui figure lui aussi une voie vers le Salut à travers la purification par le feu mais aussi par la parole des orants. Chanaan pour mieux s'assurer le pardon de Dieu demande ainsi à tous ceux qui le peuvent, de prier pour lui comme l'exige la tradition de la prière aux morts<sup>2</sup>. Et c'est le prêtre Pharans qui s'en chargera :

Et estoit cil Pharans prestres et dist qu'il demoreroit ilec toz les jorz de sa vie et feroit ilec une chapele a l'aïde de Deu, ou il chanteroit messe chascun jor et proieroit Nostre Seignor qe il eüst merci de Chanaam ; et tot ce faisoit il por ce qu'il avoit veü que Chanaam ot si grant repentance de ses pechiez devant ce que la tumbre li fust mise desor le chief. (ESG§829)

La prière a donc le don de sauver l'âme du pécheur à titre posthume. Néanmoins, comme l'atteste le texte, cette prière n'est efficace que si le personnage s'est repenti de ses péchés. Le repentir est une preuve préalable de sa bonne foi et de ses regrets et lui permettrait de prétendre sauver son âme par le biais de l'intercession de personnages saints.

#### 2.1.3 Prière talismanique

Dans l'épisode du châtiment de Moïse, le damné reconnaît expressément la valeur salvatrice de la prière qui lui a permis d'échapper à l'enfer :

« (...) encore fusse ge pis, se je fusse el tenebrous ostel d'enfer ; et boté i eüsse je esté, se ne fust la proiere del saint ermite, qui des meins as Enemis me delivra : pere Symeu, en tel manière m'avint par mon pechié ; si fusse

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p.41 « Ainsi l'auteur de *l'Estoire* dans le cycle *Lancelot-Graal* essaie de régler le problème du manque d'explication concernant Moïse dans la *Queste* et le transporte dans un lieu où il brûle comme en quelque purgatoire, faisant disparaître sinon tous les éléments, du moins certains qui le lient à Dathan et Abiron, et à leur sort plus terrible encore que le sien. ». Dans la *Queste*, C'est uniquement Symeu qui est libéré des flammes grâce à la venue de Galaad. (QSG §315-316)

<sup>2</sup> A. Wagner, *Les saints et l'histoire : sources hagiographiques du Haut Moyen Age*, Paris, Bréal, 2004 « Sous Charlemagne, la prière des morts est attestée à l'office de nuit, le capitulaire monastique de 817 prévoit l'office des morts, les psaumes pour les défunts et les donateurs, l'anniversaire des abbés défunts. La commémoration comprend la célébration d'une messe au jour anniversaire de leur mort. La prière liturgique devient l'objectif dominant des moines en particulier de la prière pour les morts : les bienfaiteurs des monastères, inscrits dans la calendrier, attendent avant tout des moines la célébration de messes pour le salut de leur âme. Ces messes s'accompagnaient de distributions d'aumônes faites aux pauvres. » p.282

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

dampnez pardurablement, se ne fust la proiere de cel saint home. »  
(ESG§807)

Il insiste par deux fois sur la vertu talismanique de l'oraison à travers l'emploi de la formule hypothétique *se ne fust* qui affirme ce qu'aurait été sa destinée sans les répercussions positives de cette parole efficace synonyme de Salut. La parole de Moïse a par conséquent une valeur testimoniale éminemment concrète puisqu'elle rend compte d'une expérience réelle qui confère à son témoignage une dimension figurative : « *Et quant li Enemi oïrent ce qu'il disoit, si me laisserent del tot et s'en alerent lor voie* » (§805). Le combat réel avec les forces du mal n'a pu se solder par la victoire du jeune homme que grâce à la parole du *preudom* qui renferme de ce fait une vertu magique et dont la force parvient à terrasser *l'Enemi* et à délivrer Moïse. En ce sens, la prière talismanique protège des forces du mal en les repoussant. Les mots dits dans la prière possèdent une force due à leur énonciation. La prière produit ainsi une énergie similaire à la puissance incantatoire et qui tient en grande partie de la nature des noms invoqués. Ce qui explique la recommandation des directeurs de conscience que la prière soit une prière de *cuer*. L'épisode du *Conte du Graal* où l'ermite apprend à Perceval les noms de Dieu résume la force mystérieuse qui leur est attribuée. La valeur énergétique de la prière tient en grande partie au signifié accordé au nom de Dieu invoqué. Selon Jean Frappier :

« (...) On trouve aussi dans les chansons de geste nombre de passages qui mentionnent la prière où les noms de Dieu sont énumérés et invoqués, variation médiévale sur l'antique idée que le *nomen* est *numen*. La connaissance du nom donne pouvoir sur l'être nommé. Connaître le nom d'un dieu, et à plus forte raison ses noms, c'est pouvoir l'invoquer efficacement, avec la certitude d'être exaucé. Aussi était-il dit par précaution à la fin de certaines prières antiques : « si j'ai oublié un attribut du dieu, qu'il veuille me pardonner ! »<sup>1</sup>

Invoquer les noms de Dieu n'est donc pas un acte anodin. Dans *l'Estoire*, l'invocation de Dieu ne se fait pas sur le modèle kabbalistique que l'on retrouve dans les prémices de la christianisation du mythe chez Chrétien de Troyes mais sur le modèle de l'épithète évangélique. L'Ancien Testament met l'accent sur l'interdit qui pèse sur la prononciation du nom de Yahvé. Les Evangiles, par contre, présentent Dieu qui s'est fait homme sous les traits de Jésus Christ dont la caractéristique principale n'est pas la violence et la jalousie du Dieu hébraïque, mais la miséricorde. Ainsi, nous retrouvons souvent l'épithète de nature « par la

---

<sup>1</sup>J. Frappier, *Les Chansons de Geste du cycle de Guillaume d'Orange*, op. cit. p.138

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

soie misericorde », expression stéréotypée qui accompagne les prières des personnages. Dans cet exemple, Josephé demande à Dieu de lui révéler l'identité de deux saints afin qu'il en fasse part aux chrétiens de Sarras nouvellement convertis :

« Et quant il vint la entre lui et sa compaignie, si pria Nostre Signour par la soie misericorde ke il daignast demoustrer les nons d'aus et les merites. Et quant il eut faite s'orison, si les desfouï et si trouva en chascune fosse un livret ou la vie del boin hom estoit escrite, et li nons de lui el commenchement. » §261

Prier Dieu par « *la soie misericorde* » met en évidence l'humilité de l'orant qui affirme que le caractère essentiel que mettent en avant les différentes prières est la pitié de Dieu. Le personnage dans une situation d'infériorité ne peut en appeler qu'à la clémence divine pour lui venir en aide. Or, Dieu n'est pas contraint de satisfaire sa demande et s'il le fait c'est preuve de bonté. Solliciter l'intervention divine en invoquant « *la soie misericorde* » renvoie à la théologie de la Grâce où Dieu n'est pas obligé. Ainsi, dans beaucoup de traditions religieuses, l'usage veut que le nom associé à Dieu dans la prière corresponde au caractère que l'on attende de lui. La prière que Mordrain adresse à Dieu concerne la vertu protectrice qu'il peut avoir:

« Sire veés moi chi a vo commandement et a vo plaisir tout apparillié, mais de tant me deffende vo douche pités ke je ne soie decheüs par la temptation du dyable, de qui jou ai werpi et les oevres et les consaus. » (§334)

Mordrain affirme ainsi se placer dans le camp de Dieu qui se doit par conséquent de le protéger. Cette prière n'est pas sans rappeler les serments d'allégeances faits aux seigneurs féodaux d'autant plus que ce terme revient régulièrement quand le diable tente d'enrôler certains chrétiens. En effet, le roi se pose sous le commandement de son seigneur et demande en contrepartie protection contre les assauts du diable. Le motif de la soumission se présente ainsi à différentes échelles dans les textes. Le motif de la féodalité se rencontre à divers endroits dans la *Queste* et *l'Estoire*: l'allégeance à la femme, l'allégeance au roi, l'allégeance à l'ancienne et la nouvelle loi. La hiérarchie religieuse est ainsi calquée sur l'ancienne hiérarchie sociale. Cependant, si le texte cite ces modèles courtois, chevaleresques ou religieux, ce n'est que pour montrer leur inanité face au pouvoir de Dieu le seul digne d'allégeance. C'est ainsi que la soumission à Dieu et la destruction des anciennes valeurs royales et courtoises signent la nouvelle alliance qu'amorce la quête du Graal.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

#### 2.1.4 La prière conditionnée

Dans *l'Etoire del Saint Graal*, la prière d'intercession se double du motif de la prière conditionnée que l'on retrouve par exemple quand les personnages païens sont obligés de demander le secours divin. Ainsi en est-il de la mère de Sarracinte qui demande au prêtre de prier en sa faveur pour que Dieu l'aide à guérir :

ele li dist en plorant : « Biaux dous sire, priés vostre Signour ke il me regart em pité, et je sai de voir qu'il ne vous escondira mie. » Et li boins hom li dist : « Dame, on ne doit mie venir au mire vuide main, quant on demande garison. » Et ele li dist : « Sire, je ne sui mie venue vuide main car je aport avoec moi grant tresor ke je laisserai a vostre Dieu, se il me garist. » (...) Et il li respondi : « Se tu voloies croire en Jhesucrist, le vrai Dieu, je te prameteroie qu'il te donroit garison anchois ke tu remuaisses. » (§219)

Le prêtre refuse de l'aider à moins qu'elle ne se convertisse. La prière d'intercession est donc conditionnée et ne concerne que ceux qui veulent bien croire en Jésus Christ. Ce rapport avec Dieu affirme la relation privilégiée que l'on doit avoir avec lui pour espérer être entendu. La prière est un avantage auquel seuls les chrétiens ont droit comme si pour pouvoir demander quoi que ce soit à Dieu, il fallait ce sauf-conduit qu'est la foi métaphorisée par un « *grant tresor* ». La récurrence du champ sémantique de la rétribution est là pour rappeler d'un côté le besoin que les croyants ont d'analogies figuratives et de l'autre la logique commune de la récompense. Selon Fabienne Pomel, « l'essentiel de la catéchèse vise donc à faire intégrer une logique simple du salut comme rétribution : le paradis comme récompense de la foi et d'une vie selon le Christ, l'enfer comme châtiment d'une incroyance ou d'une mauvaise vie. »<sup>1</sup>

Il semblerait plausible que le sens que le texte ait voulu transmettre à travers le motif de la rétribution, est que là où les fausses idoles font défaut, Dieu est toujours là pour les plus faibles pourvu qu'ils croient en lui. Cependant un autre passage de *l'Etoire* met en scène le refus d'intercéder en faveur d'un païen. Il s'agit de l'entretien qui se déroule entre Sarracinte et Josephé à qui elle demande de prier afin que son mari gagne contre Tholomer ; or Josephé refuse au premier abord de prier en faveur d'Evalach avant que Sarracinte ne devienne chrétienne.

« et la dame fu mout espoentee, si commencha a plourer mout durement et dist a Josephé ke, s'il prioit tant son Dieu ke Evalach en retournast a honour,

---

<sup>1</sup> F. Pomel, *Les voies de l'au-delà et l'essor allégorique au Moyen Age*, Paris, Champion, 2001 pp. 187-188

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

ele kerroit en lui et si feroit tant ke ele meteroit Evalach en la creanche. Et Josephés li demanda comment il seroit seürs ; et ele dist ke ele l'en feroit serement et fianche. Et Josephés li respondi qu'il n'avoit cure del serement de ses ymages, car eles ne li pooient ne nuire ne aidier, ne de sa foi n'avoit il cure car ele n'en avoit point, des ke ele ne creoit en la foi, che est en Jhesucrist, qui est toute fois et toute creanche. » (ESG§217)

Dans ce passage, la prière est corollaire à la réalisation d'une promesse. Celle de Sarracinte rejoint celle de son mari qui avait précédemment promis de se convertir s'il gagnait la bataille contre Tholomer. Mais Josephé a très peu confiance en Sarracinte parce qu'elle est païenne et que sa parole est jugée comme inférieure par rapport à la parole d'un chrétien. Néanmoins, le refus de Josephé ne peut être entièrement justifié puisque le texte insiste souvent sur la vertu de certains souverains païens à qui il ne manquerait que d'être chrétiens pour devenir des modèles de *preudomie*. En ce sens, le texte ne remet pas en question la parole d'Evalach quand il promet de croire en Jésus s'il exauce sa prière, mais le cas de Sarracinte est tout autre puisque à ce stade du récit, elle ne fait pas l'objet d'une attention particulière de la part des élus. De plus, le refus de Josephé ne relève que de l'artifice rhétorique puisqu'il s'avère que la reine est depuis longtemps chrétienne. L'enjeu est de démontrer que seul le peuple chrétien peut prétendre être entendu de Dieu.

## 2.2 Prière de merci

---

L'*Estoire del Saint Graal* met en outre une autre forme de prière qui ne concerne ni la requête, ni l'intercession. Il s'agit de la prière de remerciement envers Dieu. Mordrain sur la roche de Port Peril par exemple rend grâce à Dieu de l'avoir aidé à triompher des épreuves qu'il a subies pendant la nuit. En effet, le roi fortement ébranlé par l'obscurité soudaine de l'île, a tellement peur qu'il « *ot pierdu si le sens et le memoire par le grant paour ke il avoit eü ke il ne savoit en quel lieu il estoit ne de toutes les choses qui estoient avenues ne li sovenoit* »(ESG§333). Avec le matin vient l'accalmie et le signe de la croix lui permet de retrouver ses sens et amorce la prière de remerciement :

« Et quant il vit la mer et la roche sour quoi ils se gisoit, si leva maintenant sa destre main en haut et fist sour lui le signe de la sainte crois : et tantost recovra tout son sens et sa memoire, si com il avoit devant eü, si se mist a keustes et a genous et commencha sa proiere a Jhesucrist en tes paroles : « Biaux Sire Diex, qui iés vrais consillieres a desconsillies et vrais confors as perillans qui de boin cuer et de simple volenté reclaiment ton saint non



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

glorieus, toi aour jou et ren grasces et merchis de chou ke tu m'as garandi et delivré des grans mesaventures et des grans hontes ke il me convenist soustenir, se ta seule déboinaretés ne fust. Sire, je sui ta creature, qui tu as moustré si grant misericorde et si grant mestier m'as eü a mes besoins, ke l'ame de mi aprochoit a aller en infier, quant tu par ta grant douchour et par ta grant pité l'en traisis arriere et le rapielas a la droite voie de toi counoistre et cremir et aorer . » (ESG§334)

Le signe de croix a la vertu de dissiper le trouble dans lequel il se trouvait, d'autant plus que pendant l'épreuve avec le diable il ne s'est jamais signé. La perte de mémoire et de sens s'associe à la perte de repères religieux car dès qu'il se signe il retrouve ses esprits et se souvient qu'il doit remercier Dieu de n'avoir pas succombé aux épreuves. Mordrain, à travers cette prière, réaffirme sa confiance en Dieu dans la mesure où il ne l'a pas laissé sans aide quand il en avait besoin. Pour lui, la réussite aux épreuves telles que la nef diabolique tient plus au fait que Dieu est intervenu pour donner la force au *desconsillié*. Ce type de prière n'altère en rien l'évolution de l'aventure, mais constitue une pause dans le récit. Sous tension permanente, le personnage n'a pour solution ultime que le recours à Dieu afin d'atteindre une forme d'apaisement qui ralentit momentanément l'action.

Dans cet épisode où Mordrain remercie à nouveau Dieu de l'avoir sauvé des griffes du diable, il le présente comme le Rédempteur :

Et quant ill ot ramené a memoire che qu'il avoit eü si grant faim et l'oisiel qui le pain lui avoit tolu, si commencha mout parfondement a souspirer del cuer et a plorer des iex et disoit : « Biaux Sire Diex, vrais Rachateres, qui de pardurable destruction m'avés jeté, je vous aour et rench grasces de che ke j'ai veü qu'il vous a pesé de mon pechié ke je voloie faire, car vous m'aviés tant envoié paroles de solas et de confort ke bien deüsse le faim del cors oublier pour le faim de l'ame sooler. » (ESG §358)

Dans cet extrait la prière de merci se greffe au motif de la rédemption. Par ce biais, le procès qui rappelle le devenir eschatologique du personnage se situe dans le siècle puisque Mordrain est sauvé du péril de son vivant. Par conséquent, la prière et l'évocation du caractère rédempteur de Jésus, permettent sur le plan analogique, le rapprochement entre le rachat de l'âme après la mort et le salut terrestre des griffes de l'ennemi.

## Conclusion

L'acte de prière fréquemment évoqué dans *l'Etoire* et la *Queste* relève d'une parole porteuse de puissance soit qu'elle conditionne l'évolution du récit dépassant largement le domaine spirituel, soit qu'elle se borne à n'être qu'un exposé apologétique qui confirme la puissance divine. En ce sens, la prière de demande s'associe souvent à la mission évangélique qui consiste à répandre le christianisme. D'un autre côté, la prière d'intercession, variante de la prière de demande, indique la place que le héros occupe dans la hiérarchie religieuse car plus le personnage est proche de Dieu, plus il pourra intervenir en faveur du demandeur. Figure de la médiation, l'intercesseur d'une manière générale assure le relais entre les personnages laïcs et les personnages divins. L'autre forme de prière qui est la prière de remerciement n'est pas une parole qui a une incidence sur la suite du récit mais elle vient confirmer que celui-ci a évolué comme l'espérait le personnage orant. Remercier Dieu par la prière marque la fin d'une aventure périlleuse au sein de la diégèse et constitue une pause narrative.

Cependant, la prière efficace est un acte illocutoire qui se restreint aux seuls chrétiens ou aux futurs convertis car ce n'est pas une énonciation anodine dans la mesure où elle engage Dieu dans une situation de communication et de communion. Dans les deux textes, il n'existe pas de prières inutiles car les personnages intercesseurs entourent leur demandes de beaucoup de précautions au risque de refuser simplement d'intervenir : en effet, il est préférable de refuser de prier Dieu plutôt que celui-ci réponde négativement à une requête. La prière est donc une parole efficace qui renferme dans certaines situations une vertu talismanique qui la rapproche ainsi de la forme païenne des incantations magiques

La prière permet ainsi d'actualiser une force que renferme la combinaison de mots mais pas seulement, puisque le statut religieux du personnage détermine l'issue favorable ou défavorable de l'oraison.

La vertu de la prière tient ainsi à sa sincérité; c'est pourquoi dans les nombreuses prières que l'on vient de voir, l'émotion et le pathos sont mis en avant et matérialisés à travers les larmes.

## 3. Confession et repentir

---

Contrairement à la promesse ou à la prière, actes de langage qui annoncent ou sollicitent la réalisation d'une action dans le futur conférant à ce type de discours une valeur performative progressive, la confession, acte performatif régressif, entreprend la démarche inverse en ce qu'elle constitue un acte de parole qui, *a posteriori*, efface la valeur morale d'une action passée. L'écriture des deux romans coïncide avec le concile de Latran de 1215 qui pour la première fois institue la nécessité de la confession auriculaire au moins une fois par an. Dès lors, les textes littéraires rendront compte de cette nécessité. Par l'entremise des personnages, la *Queste* et *l'Estoire* proposent aux lecteurs les théories sur la confession en vogue à cette époque où fleurissent les manuels à l'usage des confesseurs comme celui proposé par Etienne de Bourbon dans le *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* et qui confirme la relation étroite entre prédication et confession.

### 3.1 Théorie de la confession

---

*L'Estoire*, par le biais de l'intervention directe de Dieu, nous offre l'un des meilleurs exemples de l'élaboration de ce sacrement qui rend compte aussi bien des qualités du confesseur que des bienfaits de la confession. Quant aux ermites de la *Queste*, ils transmettent la parole de Dieu et du fait de leurs contacts directs avec les pécheurs, sont plus dans une optique pragmatique que théorique de la pratique de la confession.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

#### 3.1.1 Qualités du confesseur

L'*Estoire del Saint Graal* qui ne cesse de rappeler les vertus de la parole efficace, met en scène tout un traité sur la confession est exposé lors de l'ordination de Josephé :

[...]li eveskes doit tout avant apieler le pecheour et semondre de confession et mener tant par douches paroles ke il li ait fait son pechié regehir a honeur de Dieu et a honte del dyable ; et quant il l'a oint de ses douches paroles tant ke il l'ait mené a misericorde, lors, si le doit poindre du chief du baston desous, che est a dire ke, quant li prestres a tant adouchié le pecheour ke il li a fait recounoistre son Creatour et renoier le dyable, lors, si le doit poindre, car il li doit encargier le fais de la grant penitanche, par quoi il soit poins et aguillonés pour espanir en tristreche chou qu'il ara fourfait en joie. Ensi siert li chiés deseure d'apieler a misericorde, et chi desous sert de prendre venjanche. (ESG§130)

La confession est représentée par l'image du bâton à deux extrémités : il est pointu par-dessous et courbé par-dessus pour signifier les deux vertus dont doit jouir le confesseur qui la *misericorde* pour qualité première. Le confesseur doit en effet amener par la douceur de ses paroles l'aveu de la part du pécheur. La propriété de cette parole est donc d'amener à l'affleurement d'une autre parole. En second lieu, le texte annonce la stratégie que le confesseur doit mettre en place pour pousser le pécheur à avouer, démarche que l'on retrouve dans *la lettre anonyme à une religieuse sur la vraie et la fausse pénitence* qui date de la fin du X<sup>e</sup> siècle ou du début du XI<sup>e</sup>. Cette lettre qui a joui d'une large diffusion au Moyen Age, a pendant longtemps été attribuée à Saint Augustin et a été reprise dans les *Sentences* de Pierre Lombard et le *Décret* de Gratien. Elle expose les caractéristiques de la pénitence (l'aveu, l'expiation et l'absolution) ainsi que les qualités dont doit bénéficier le confesseur afin de mener à bien sa mission :

« Qu'il s'enquière des péchés avec diligence, scrute les âmes avec finesse, interroge savamment, voire avec ruse, le pécheur qui peut être ignorer lui-même ses actes ou voudrait les cacher par honte(...). Il témoignera de la bonté et de la compassion pour les péchés commis et fera preuve de délicatesse dans l'interrogatoire. Il aidera le pénitent par ses prières, ses aumônes et toutes autres bonnes œuvres. »<sup>1</sup>

La *Queste del Saint Graal* ne cesse de confirmer le rôle primordial joué par le confesseur pour faire avouer le pécheur. Le texte nous rapporte ainsi la difficulté pour Lancelot de se confesser et nous peint avec une grande finesse psychologique les hésitations

---

<sup>1</sup>« Anonyme du XIII<sup>e</sup> siècle, lettre à une religieuse sur la vraie et la fausse pénitence » (PL40, 113-1130) in Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1969 p.173

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

somme toutes légitimes du personnage pécheur.

« Lanceloz pense .i. petit, com cil qui onques mes ne reconut l'afere de lui et de la roine, ne ne le dira ja tant com il vive, se trop granz amonestemenz ne le meine a ce. Il jete .i. sopir de parfont cuer, si est tex atornez qu'il ne pot mot dire de boche. Si le diroit il volentiers, mes il n'ose, come cil qui plus est couart que hardis. Et li prodons le semont toutevoies de regehir son pechié et de guerpier del tot, car autrement est il honiz s'il ne fet ce qu'il li amoneste. Il li promet la vie pardurable por le gehir et la poine d'enfer por le celer.» (QSG§79)

La confession ne se fait qu'à l'issue d'un travail sur soi qui met en évidence l'importance dans la vie du personnage, de ce péché dont il ne peut se défaire sans l'aide des missionnaires de Dieu. C'est pourquoi, le rôle du confesseur dans la stratégie de l'aveu est aussi important que les intentions du pécheur d'avouer. Saint Thomas d'Aquin dans ses *Sentences* rappelle les qualités que doit avoir le confesseur « *dulcis, affabilis, atque suavis. Prudens, discretus, mitis, pius atque benignus* ».<sup>1</sup> La démarche maïeutique du confesseur permet seule de vaincre la crainte du pécheur pour qu'il puisse enfin se délivrer de sa faute. « *Si le moine tant par bones paroles et par sermon et par buenes autoritez que Lanceloz li comence a dire : Sire fet il, il est einsi que je sui morz de pechié d'une moie dame que j'ai amee tote ma vie, c'est la roine Guinievere, la feme mon seignor le roi Artur.* » (QSG§79). Les exhortations de l'ermite sont donc une parole efficace puisqu'elles ont pour conséquence la révélation du péché mortel qui pèse sur Lancelot.

La deuxième étape de la confession est la pénitence qui permet au pécheur d'expier ses péchés. Les manuels de confession insistent sur le fait que le confesseur ne doit pas dès le départ décourager le pécheur d'avouer ses péchés en l'admonestant ou en manifestant un quelconque signe de rejet. Ce n'est que lors de la deuxième étape que le confesseur peut enfin signifier au pécheur l'étendue de sa faute. Cependant *l'Estoire* insiste sur l'idée de vengeance plus que sur celle de pardon. Les images employées pour désigner cet acte sont symptomatiques d'une certaine violence : *encargier le fais, poins et aguillonés* qui sont le

---

<sup>1</sup>Thomas d'Aquin, *In IVum librum sententiarum*, dist.17, Paris, Vivès, 1873, p.518 ; doux et bienveillants sont donc les caractéristiques principales que l'on retrouve un siècle plus tard chez Gerson comme le rappelle Jean Delumeau : « Que le confesseur écrit Gerson, évite avec le plus grand soin de se montrer dès le début, austère, sévère, exigeant : bientôt, en effet, devant pareille attitude, se ferme la bouche du pécheur obstiné. Qu'il commence par s'exprimer de façon aimable, même dans le cas où la nature des péchés semblerait exiger une telle sévérité, jusqu'à ce que soit établie une espèce de confiance réciproque ».Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 1990 p.25

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

contrepoint de la douceur et de la miséricorde prônées au premier abord afin d'amener à la confession. Il apparaît ainsi que la douceur n'est rien de plus qu'une stratégie qui vise à mettre en confiance le pécheur pour l'attirer et pouvoir le pousser ensuite à la pénitence.<sup>1</sup>

Dans le premier extrait, *L'Estoire* situe l'acte de confession du côté du confesseur et insiste sur les qualités que celui-ci doit avoir. Il s'agit de mettre en évidence l'art de confesser. Le texte souligne ainsi la nécessité de se confesser au prêtre et non à Dieu seulement, selon la tradition qui remonte à Grégoire le Grand (540-604) puis à Alcuin (730-804) et Jonas (780-840). En effet, le prêtre seul a le pouvoir de lier et de délier.<sup>2</sup> Ainsi, le texte qui établit Josephé premier évêque, lui accorde le pouvoir de lier et de délier. Josephé est institué comme directeur de conscience et devra rendre compte devant Dieu des actes de son peuple et lui montrer, à son tour, la démarche à entreprendre pour se confesser. Dans un second temps, le texte se situe du côté du pécheur et met en évidence la manière de se confesser.

#### 3.1.2 Bienfaits de la confession

Dans cette séquence le récit expose la confession du point de vue du pécheur : les bienfaits de la confession<sup>3</sup> et la démarche à adopter pour se confesser. *L'Estoire del Saint Graal* insiste une deuxième fois sur les caractéristiques de la confession en utilisant

---

1« Il ne faut porter dans le confessionnal qu'un cœur plein de mansuétude et une bouche remplie de lait et de sucre ; jamais de vinaigre, rien que de l'huile et du miel ; puisqu'il est vray que l'on gagne plus de mouches à miel avec une cueillérée de miel qu'avec un tonneau de vinaigre. » J. Eudes, *Le Bon Confesseur ou Avertissement aux confesseurs contenant les qualitez que doivent avoir tous les confesseurs spécialement les missionnaires*, 1<sup>re</sup> éd., 1644 ; éd. consultée : Lyon, 1669, p.16 cité in *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, op.cit p.54

<sup>2</sup> Grégoire le Grand rappelle la résurrection de Lazare et se sert de cette parabole pour expliquer l'obligation de se confesser à l'Église: « Que le pécheur sorte donc, c'est-à-dire, qu'il confesse son péché. Les disciples délieront celui qui sort de son tombeau, de même que les pasteurs de l'Église doivent enlever la peine qu'il a méritée à celui qui n'a pas eu honte d'avouer son forfait. J'ajouterai ceci : les pasteurs pèseront soigneusement leur décision de lier ou de délier. Mais que le pasteur lie justement ou injustement, sa décision devra être respectée par le troupeau des fidèles, sans quoi l'homme qui peut être est lié injustement mériterait cette injustice à cause d'une autre faute. Que le pasteur se garde de lier ou délier sans discernement. Le fidèle qui est sous l'autorité du pasteur redoutera d'être lié, même injustement : qu'il ne renâcle pas témérairement contre une sentence même injuste, sans quoi lié injustement, son orgueil et ses récriminations hautaines seront la cause d'une faute qui sans cela n'existerait pas. » Grégoire le Grand, Homélie XXVI sur les Évangiles, c.6. (PL76, c.2000) cité in *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, op.cit., p.136

<sup>3</sup> « Quatre fois six bienfaits donne une bonne confession : une confession vraie lave et purge, embellit, libère, combat, dirige, plaide, honore, attire et protège, apaise et rend la parole, glorifie, rend justice et lumière, guérit, juge, absout, sauve, féconde, soulage, donne une fin paisible, rend digne et saint. » in J.Berlioz, « Etienne de Bourbon, De l'utilité de la confession » *Prêcher d'exemples, Récits de prédicateurs du Moyen Age*, éd. Jean Claude Schmitt Paris, Stock, série « Moyen Age », 1985, p.90

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

l'analogie. Elle reprend les éléments déjà évoqués dans la métaphore du bâton : confession et pénitence

Après doit savoir ke chil chapiaus cornus senefie qui est en ton chief : il senefie confession. Et pour chou est il blans, car confessions est la plus blanche chose qui soit et la plus nete, car ja nus hom n'iert si ors de pechié ne si envenimés, se il a vraie confession veut repaier, ke ele ne le fache tout blanch et tout net. Et ses tu pour quoi il i a .II. cornes ? Pour chou qu'il i a .II. membres en confession : li premiers de ches .II. membres est repentanche et li autres est satisfactions. Repentanche est quant uns vient au provoie et il li regehist son pechié et le guerpist du tout, si ke il n'i repaire plus ; ichil vient a repentanche. Mais pour chou n'est il mie vrais confés, anchois li convient faire avant satisfasion. Satisfactions est, quant uns pechieres a son pechié recounu, de faire la penitanche itele com li prestres li encarche et de souffrir la paine de boin cuer et de boine volenté. Ensi pues entendre ke nus ne puet estre confés, se il n'a de confession le chief et les deus membres ; li chiés est de son pechié regehir ; li uns des membres est de tenir soi de pechié : li autres est de mener a chief la penitanche encarchie ; ne ja nus hom ne sera vrais confés, pour ke il defaille en quel ke soit de ches trois. Et pour chou ke confessions est la plus haute chose qui soit, comme chele qui restore a un caup tous les damages et toutes les pieres, pour chou est ele senefie par che chapiel, qui est li plus haus de tous les vestemens. » (ESG§132)

Saint Thomas d'Aquin expose la méthode que doit suivre le pénitent lors du sacrement : la repentance, l'aveu et la pénitence que celui-ci doit mener à bout pour être vrai *confés* :

« Est indigne, celui qui communie avec la volonté de pécher encore. Toutefois la pénitence pourra changer une telle disposition d'âme. Or la pénitence comprend la contrition, la confession et la satisfaction. La contrition, élément essentiel de la pénitence, implique le propos de se confesser. Cette confession obtient la rémission totale des péchés et la réconciliation totale avec l'Église. Cette dernière est nécessaire, puisque l'eucharistie est le sacrement de l'unité ecclésiale, qui ne se réalisera pas (considération sous-entendue) sans la réconciliation préalable. »<sup>1</sup>

*L'Estoire* exprime par le biais de l'analogie, une démarche sacramentelle assez codifiée. Par la confession, Dieu cherche avant tout la rémission des péchés et le retour des chrétiens qui se sont éloignés de la droite voie. C'est pourquoi Josephé n'abandonnera pas ses compagnons malgré le fait qu'ils aient péché : « (...) *qant vos seroiz confés de ce que vos avroiz mespris vers vostre Criator, ne puis n'i repaieroiz, que vos aiez fait avant* » (§653). Josephé rappelle ainsi qu'il ne suffit pas de se repentir de ses péchés pour être pardonné,

---

1L.Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente Gembloux*, Duculot, 1971 p15



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

l'enjeu est de ne pas les réitérer dans le futur. Ce n'est qu'après avoir fait leur pénitence, sur laquelle *l'Estoire* ne revient pas, que les pécheurs pourront, accompagnés de Nascien sur la nef, arriver à la Terre Promise lavés de tout péché. La confession est une pratique discursive essentielle pour qui veut sauver son âme et espérer participer à l'aventure de l'évangélisation.

Dans la *Queste del Saint Graal*, les réprouvés sont ceux qui ne se sont pas confessés. A l'opposé de Gauvain sur qui nous reviendrons, Yvain n'hésite pas à se confesser malgré le blâme qui pèse sur lui. Mais ce cas est bien particulier puisque le personnage est sur le point de mourir et à l'approche de la mort, la confession est le recours ultime pour sauver son âme :

«Et si tost com il fu couchiez, si demanda son Sauveor et l'en li aporte. Et quant il le voit venir, il comence a plorer trop durement, et joint les mains encontre, et se fet confés, oiant toz cels de la place, de toz ses pechiez dont il se sent coupable et meffait vers Nostre Seignor, et en cria merci a Deu tendrement plorant. » (*QSG*§187)

La confession n'apparaît pas au fil de la quête mais dans un moment qui en marque la fin pour le personnage, en ce sens, elle ne sert à rien de plus qu'à purifier son âme afin de lui éviter une damnation éternelle : l'engagement de ne plus pécher n'a plus de raison d'être. Dans la même optique, Bohort l'élus, sentant sa mort approcher, est angoissé à l'idée de mourir sans confession malgré l'assiduité avec laquelle il s'y adonne d'habitude : « *Et Boorz se pasme de l'angoisse qu'il sent, si qu'il cuide bien morir sanz confession* » (§232).

La confession en effaçant le péché, s'inscrit dans un processus d'introversion qui vise à bannir entièrement la mal. Elle délie le pécheur de son asservissement au diable. *Tout en Tout* ne conseille pas autre chose à Mordrain :

« [...] tant com li hom gist en pechié, tant est il en prison, car il est liiés des loiens au dyable ; et tantost com il vient a la fontaine de conseil, ch'est la voire confessions, tantost a pierdu li dyables che ke il i a eü, et lors est il desloiés, car, puis ke il guerpist et renie chou qu'il a tenu du dyable, dont est ses homages quites, ne des illuec en avant ne puet en lui riens calengier ne en ses loiens ne l'ara il ja puis, se il a ses oevres ne retorne ». <sup>1</sup> (*ESG* §338)

Jacques Berlioz cite ainsi plusieurs *exempla* qui mettent en scène la rémission des péchés grâce à la confession et l'effacement du nom du pécheur du livre du diable, tel cet

---

<sup>1</sup>Ce conseil du *preudome* n'est que la réécriture du verset Mathieu XVI, 19 ; XVIII, 18. Nous retrouvons cette métaphore dans la séquence qui rappelle les pouvoirs dont doit jouir le prêtre : celui de lier et de délier. §130.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

« *Exemplum du chevalier conduisant chez un possédé son écuyer qu'il soupçonnait au sujet de sa femme* » extrait du *Tractatus* d'Etienne de Bourbon :

« Item, j'ai entendu dire par Jacques de Vitry qu'un chevalier conduisit l'un de ses compagnons, qu'il soupçonnait de le tromper avec sa femme, devant un possédé (démon) qui répondait aux questions qu'on lui posait. Conscient de la faute qui lui était reprochée, il [le compagnon] s'éloigna comme pour satisfaire un besoin naturel et, appelant son valet, lui confessa son péché, faute de prêtre. Le chevalier interrogea le possédé sur sa femme. Il lui répondit qu'elle était coupable d'adultère, mais qu'il ignorait avec qui, car [le nom du fautif] avait été peu auparavant détruit de ses papiers. Le chevalier lui présenta alors ledit compagnon, mais le possédé avoua ne pas la connaître. »<sup>1</sup>

Le simple fait d'avouer ses péchés procure la délivrance car la parole de confession a la vertu de chasser le diable.

#### 3.2 Confession et exorcisme

---

Le prologue de *l'Etoire del saint Graal* nous offre l'exemple de la possession démoniaque d'un vieux prêtre, de son exorcisme puis de sa confession. La confession, considérée comme un rite de purification, est associée dans le texte au rituel de l'exorcisme. En ce sens, l'analogie entre l'extraction du diable grâce au livret et l'extériorisation des péchés par la bouche est frappante. Ainsi dans un premier temps, le narrateur tente de chasser le diable mais en vain :

« Et je conjurai le dyable de par Jhesuchrist ke il s'en issist; et il me respondi ke par Jhesucrist i estoit il entrés et par lui s'en istroit. Et je dis que il m'i avoit envoié pour lui metre hors, et il dist qu'il ne veoit pas encore le message par qui il s'en issist. Et je soi bien qu'il disoit voir, si m'enentrai en la capiele et trovai sour l'autel le livret que je querroie. » (*ESG*§25, 14-18)

Le livret, signe de la présence christique, est donc le message attendu par le diable pour partir. La scène qui se déroule entre les deux personnages prouve la supériorité du narrateur fort de l'aide divine. La dialectique du haut et du bas qui parcourt cet extrait met en évidence l'hétérogénéité de l'espace du croyant. En effet, le diable ne peut sortir par la bouche, sur laquelle a été effectué le signe de la croix et qui devient ainsi un espace sanctifié et interdit.

---

<sup>1</sup>J. Berlioz, « Etienne de Bourbon, De l'utilité de la confession », op.cit., p91

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

« Et quant il s'en vout issir par la bouche, si ne paut pour le signe de la crois ke je i avoie fait. Et il recoumencha a dire en criant : « Se tu veus ke je m'en isse, si me destoupe la voie ! » Et je li demandai comment, et il dist ke il n'en istroit mie tant com li livres serroit si priés. Et je dis qu'il n'en istroit mie par la bouche, anchois convenroit qu'il s'en issist par desous. »(ESG§26)

Le livret divise l'espace en deux, seul celui du bas est autorisé aux créatures démoniaques. La bouche, par laquelle le diable tente *d'issir*, n'est pas le lieu de la souillure mais celui de sa purgation virtuelle. Comme le souligne Nicole Bériou qui définit la confession comme une médication du corps : « Avouer, c'est jeter hors de sa maison les immondices préalablement balayées et réunies dans un coin comme le suggère le Psaume 76,7 : *Exacitabar et scopebam spiritum meum* »<sup>1</sup>. Il apparaît donc que ces souillures ne peuvent se présenter par la bouche, lieu de la parole expiatoire, car c'est par la bouche que la confession va être proférée. Ainsi, aussi bien le livret, verbe christique, que le sacrement pénitentiel purgent-ils la parole et le corps immonde. Le péché qui habitait le corps du prêtre n'est complètement extériorisé que grâce à la parole. C'est pourquoi, le vieux prêtre de peur de retomber dans le péché se confesse et afin de demeurer pur, demande à Dieu de le garder de tomber à nouveau dans le péché : « *Et quant il se fu rendus confés, si me requist ke je priaïsse Nostre Seigneur ke il par sa pitié le gardast de faire pechié par quoi il jamais conquesist son mautalent* »(ESG§29) . C'est la crainte de la damnation qui pousse l'ermite à se repentir : ayant éprouvé de son vivant ce qu'était la possession diabolique, il n'en craint que plus l'enfer. La force de cette expérience réside dans sa dimension concrète puisque dans ce cas, la possession diabolique et la perte du corps ne peuvent mener qu'à la perte de l'âme, incontestablement. La peur de l'enfer n'est donc pas une menace virtuelle de l'ordre de l'annonce eschatologique.

L'aveu et la confession ont donc la vertu de sauver l'âme à condition de ne pas pécher à nouveau : « *Après me conta comment c'estoit avvenu que li dyables l'avoit ensi travillié : et che avoit esté par un pechié ke il avoit fait ; ne ne se recordoit pas qu'il eüst fait pechié dont chars mortuus ne peüst garder ke seulement chelui, puis ke il avoit receü abit de relegion.* » (§29). Le canon XXI du IV<sup>e</sup> concile du Latran est à l'origine du développement de la

---

<sup>1</sup> N.Bériou, « La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire » in *L'aveu, Antiquité et Moyen Age*, actes de table ronde organisée l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste, Rome, École française de Rome, 1986 p.268

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

littérature prédicative. Les confesseurs avaient besoin de manuels de confession et de sermons dans lesquels étaient insérés des *exempla* dans le but d'édifier. Selon Jean Delumeau, « *cherchant à lutter contre la routine de la confession annuelle, les plus zélés des hommes d'Église et les plus soucieux de christianiser les masses, procédèrent à une culpabilisation intensive de l'opinion, en insistant sans relâche- et ce pendant des siècles- sur les différentes catégories de fautes et la gravité ontologique du péché* ». <sup>1</sup> Le choix des *exempla* est donc motivé par de nouveaux soucis d'édification. Le Dialogue avec un fantôme de Jean Gobi dans la Rubrique « de la confession » met en scène une femme condamnée à chevaucher un dragon pour s'être mal confessée :

Exemplum n°249 : Le troisième jour, la femme apparut chevauchant un dragon avec deux serpents cruels qui lui serraient le cou et lui suçaient les seins, deux crapauds affreux lui couvraient les yeux, et elle exhalait par la bouche un feu sulfureux ; deux chiens lui mordaient cruellement les mains ; deux flèches enflammées transperçaient ses oreilles ; sa tête était couverte de lézards. A cette vue, les frères terrifiés s'écroulèrent. elle leur dit : « Ne craignez rien, amis de Dieu, car je suis cette femme maudite qui s'est confessée à vous l'autre jour ; pour avoir caché dans ma confession un certain péché je suis condamné pour toujours à ce châtement. », (...) Les lézards sur les cheveux st la punition de mes ornements de tête, les crapauds sur mes yeux la punition de mes regards coupables, les flèches enflammées sont la punition de l'attention aux propos corrupteurs, le feu de ma bouche est la punition de mes diffamations, des baisers, des chansons et des paroles impudiques ; les serpents qui me sucent les seins sont ma punition pour avoir accepté des touchers impudiques; l'acharnement de ces chiens très cruels est la punition pour avoir pratiqué des touchers impudiques et parce que j'ai donné beaucoup de biens à des porcs et à des chiens au lieu de nourrir les pauvres du Christ. Je chevauche ce dragon qui me fait souffrir d'une façon inexprimable et me brûle les jambes et tous les viscères en punition de tous les actes impurs que j'ai commis dans le monde. » <sup>2</sup>

La possession diabolique est un thème récurrent de ces courts récits que l'on retrouve notamment chez Etienne de Bourbon dans son recueil *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* où la quatrième sous-partie du troisième livre est consacrée aux raisons de se confesser et à l'utilité de la confession pour faire fuir le diable. Ainsi la confession selon Etienne de Bourbon inflige aux démons douze tourments « *elle le met [le diable] en fuite, l'enchaîne, le confond, brise les serments, met à nu son infamie, l'aveugle, le spolie, détruit ce*

---

<sup>1</sup>J. Delumeau, *Le péché et la peur, la culpabilisation en occident XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 1983 p.222

<sup>2</sup>J.Gobi, *Dialogue avec un fantôme*, présenté par M.A Polo de Beaulieu, Paris, Les Belles Lettres, 1994

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*qu'il a écrit, le torture et le harcèle. Par elle il ne peut plus exercer son art* ».<sup>1</sup> Ainsi, le livret devient l'incarnation concrète de la confession, symbole du Christ protéiforme, il lui emprunte ses attributs. Dès lors, le rapport est établi entre le narrateur, médecin de l'âme, qui extériorise le mal du corps du pécheur, et le confesseur qui purge la conscience à travers l'aveu de ce mal. Si le livret exorcise le diable, la parole quant à elle exorcise le péché et l'efface. Le livret est ainsi la forme matérialisée de la parole, le Verbe qui se fait chair. On comprend mieux pourquoi le diable ne doit pas souiller la bouche de son passage. La pratique de la confession s'associe ainsi à un rituel auquel est attribuée une dimension matérielle. La matérialité de la parole est souvent évoquée dans des discours structurés par la métaphore alimentaire comme ce sermon adressé à Bohort :

« Il se vent bien, et maintes foiz l'ont oï dire, que nus ne puet a son Criator venir s'il n'i vient par la porte de netee, c'est confession ; car nus ne puet estre nez ne espurgiez se veraie confession ne l'espurge : par la confession en chace l'en l'enemy. Quant li chevaliers, ou li hom quel qu'il soit peche mortelment, il reçoit l'enemy et manjue, mes transglotir ne le puet il que il ne soit toz jorz o lui. Et quant il a esté en lui.x. anz o .xx., ou tant de terme come ce a esté, et il vient a confession, il le gete hors de son cors et heberge autre dom il a assez greigneur henor, c'est Jesucriz qui a presté longuement a la chevalerie terrienne la viande del cors. » (QSG§197, 26-38)

Le motif du diable mangé et qui doit être régurgité grâce à la confession est celui là même que le prologue met en scène. Là où la *Queste* parle en métaphores, *l'Estoire* réactualise l'image en la mettant en scène d'une manière concrète. En effet ce diable qui tente de sortir par la bouche et que le narrateur oblige à *issir* par le bas, ne fait rien que suivre le cheminement naturel des voies digestives. La métaphore scatologique de la souillure diabolique aurait ravi les disciples de Rabelais. En ce sens, le prologue théâtralise ce qui dans un sermon n'est que parole. Le choix d'images concrètes pour figurer une pratique discursive vise à séduire le public friand de spectaculaire.

La métaphore alimentaire semble solidement ancrée dans l'imaginaire religieux puisque nous en retrouvons plusieurs occurrences dans les deux romans. Nous pensons notamment à Mordrain sur l'île de Port Péril. Après l'avoir longuement conseillé, *Tout en Tout* le mène à une nef « *et si li moustra la grant rikeche de bieles viandes dont il i avoit a mout grant plenté* » (§340). Mordrain cependant rassasié par les paroles de l'envoyé de Dieu ne peut manger: « Sire tant voel jou bien ke vous sachiés ke je sui orendroit si refais et de vos boines

---

<sup>1</sup>J.C. Schmitt, *Prêcher d'exemples*, op. cit. p.85

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

paroles et del veoir de ches bieles viandes qui chi sont ke, se tous jours me tenoit chis corages ensi, de mangier ne de boire n'aroie jamais talent. » ( *ESG*§ 341,10-13)

Dans la *Queste del Saint Graal*, Perceval lors de sa quête se retrouve sur une île. Il associe les paroles *moult delitables* du vieil homme venu le réconforter à de la nourriture:

« [...]ainçois me vient de vostre regart et de vostre parole une si grant douçor et.i. si grant alegement de mes membres que ge ne croi pas que vos soiez hom terriens mes esperitex. Si sai veraïement que, se vos demoriez avec moi toz dis, qe ja mes n'avroie ne faim ne soif, ne nul talent de mangier ; et se gie l'osoie dire, ge diroie que vos seriez li Pains vis qui descendi des ciels, dont nus ne menjue dignement qui pardurablement ne vive. » (*QSG*§139)

J.R Valette observe l'articulation entre le motif de la nourriture et celui de religion :

« c'est sans doute à travers le motif de la nourriture (spirituelle) que se trouve évoquée avec le plus de profondeur la mutation de ceux qui « jusqu'à cest terme ont esté pecheor » et qui sont invités à être changés « de terrien en celestiel [...]Si c'est bien l'âme qu'il s'agit désormais d'atteindre, le motif de la nourriture se prête parfaitement à l'expression de l'intériorisation recherchée. Il permet de traduire, de façon quasi organique, l'assimilation qui est visée. <sup>1</sup>

La similitude entre les paroles des envoyés de Dieu et le corps christique se greffe à celle du livret dont il est la métaphore. La confession, acte de langage purificateur est la condition d'accès aux espaces sanctifiés. Ainsi dans ce passage, l'analogie entre les Écritures et le brief d'une part, la nef de Salomon et l'Église d'autre part, s'articule autour de cette pratique. Le *preudome* explique à Nascien la signification de la nef de Salomon : « *Li briés qui deffendoit que nus n'i entrast, se il n'estoit en totes manieres pleins de foi, senefie Sainte Escripture qui deffent que nus n'entre en Sainte Yglise, s'il n'est avant netoiez de ses pechiez par confession de boche et par repentance de cuer.* » (*ESG*§ 467). La confession, seule voie d'accès à l'espace sanctifié, sépare le monde en deux en le dotant d'une connotation religieuse. L'espace pour le chrétien est donc un espace hétérogène auquel il n'est permis d'accéder que grâce à cette parole libératrice. De même que le livret chasse le diable du corps de l'ermite, de même la confession, évoquée dans les saintes Écritures permet à celui qui la pratique d'avoir droit de cité dans cet espace. La purification préalable à l'acte de lecture retrace l'analogie avec les rouleaux et des supports sur lesquels sont inscrits les paroles de Dieu offertes aux saints et aux prophètes (le rouleau d'Ezechiel, les tables de la loi etc.). Partant de là, la confession est donc le seul chemin possible pour se purifier et ouvrir le chemin d'accès

---

<sup>1</sup> J.R. Valette, *La Pensée du Graal*, op.cit. p.106

vers le Salut.

La possession diabolique, possession morbide, ne peut être chassée que par la confession ou par les paroles christiques contenues dans le livret comme le confirme l'*Estoire del Saint Graal*. Le pendant maléfique à la parole *delitable* est donc la possession diabolique qui ne peut être conjurée que grâce à la confession, parole libératrice s'il en est.

### 3.3 *Secret de la confession*

---

La *Queste* et l'*Estoire* rappellent qu'il existe deux types de confessions : la confession publique, qui reste assez rare et que l'on retrouve chez Mordrain dans l'*Estoire* et la confession privée, plus fréquente, que l'on retrouve dans les deux romans. Historiquement parlant, elle sera la seule qui perdura, puisque la confession publique sera délaissée au profit de l'intimité de l'aveu.

#### 3.3.1 Confession publique

Mordrain dans l'*Estoire* devient chrétien, mais garde au fond de son cœur deux péchés qui ne cesseront de le hanter. Le premier (la poupée de *fust*) ne sera annihilé que par la destruction de son objet. Quant au second, (le parjure concernant la promesse faite à Nascien), il ne sera effacé qu'après l'avoir confessé. Cependant dans la première scène, la destruction de l'idole est suivie par l'aveu public de son péché de luxure qui reprend les traditions antiques des confessions communautaires : « *Apriès counut il meïsmes son pechié, si ke tout l'oïrent, si s'en mervillierent mout durement, car il n'avoient onques mais de tel pechié oï parler.* » (ESG § 283, 17-19). Cette confession publique, permet de dévoiler devant tout le monde la faute dont le roi est coupable et par conséquent, il devient nécessaire de se racheter. Et ce n'est qu'à l'issue de cette parole, étape ultime de la conversion que le texte conclut enfin : « *Ensi destourna Josephés, par le plaisir Nostre Signour, le roi et sa terre de la grant mescreanche et amena a la sainte loy Jhesucrist* » (ESG §284). La confession publique est donc le point d'orgue de la conversion massive du peuple de Mordrain.

La nécessité de se confesser en privé n'est apparu que tardivement. Au III<sup>e</sup> siècle les confessions étaient un acte public qui s'accomplissait face à un évêque. Ce n'est que vers le



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

VII<sup>e</sup> siècle que s'effectue la rupture avec la pénitence antique au profit de la confession privée qui se pratique face au prêtre et qui s'est répandue grâce aux monastères celtes et anglo-saxons.

#### 3.3.2 Confession privée

La confession implique nécessairement un contrat moral avec le confesseur qui est tenu par le secret et les hommes d'Église n'ont eu de cesse de rappeler l'obligation de garder la confession secrète, comme par exemple Jonas l'Évêque d'Orléans qui recommande : « *Ceux qui avouent dans une confession secrète leurs péchés aux prêtres et les expient par des œuvres de pénitence appropriées ne doivent pas être dénoncés.* »<sup>1</sup> ou encore l'archevêque Lanfranc « (...) *quiconque diffame ceux qui se confessent (en révélant leurs péchés) agissent comme des aveugles. Celui qui trahit les mystères de la confession viole les trois mystères de la confession : il ne croit pas que dans la confession le pénitent est baptisé et il détruit ce second baptême, à savoir la confession, pour autant qu'il dépend de lui ; il ne maintient pas l'unité des consciences et ne craint pas que Dieu participe à son jugement.* »<sup>2</sup>

La confession renvoie donc à la notion de secret principalement, notion que l'on retrouve de même dans ce passage où le roi se confie à Flegetine : « *Et qant la feme Nascien fu venue devant lo roi et il la vit, il la trest en sa chambre a conseil, si li dist en confession ce qu'il avoit veü en son dormant.* » (ESG§725).

Dans cet autre exemple, Nascien refuse de révéler au roi Mordrain ce qui s'était passé après leur séparation :

« Et li rois requiert a Nascien qu'il redie coment il li avint puis qu'il s'em parti : « Sire, fait Nasciens, sauve vostre grace, je nel vos dirai ore mie, que maintes choses me sunt puis avenues qui mielz doivent estre celees que racontées, se l'en ne le disoit seulement en confession » (§741).

Ce que Nascien se refuse à raconter, ce sont ses aventures sur la nef de Salomon ainsi que l'annonce de sa descendance. La confession apparaît dans ce contexte comme un pendant au verbe celer et serait synonyme de révélation secrète. La confession, qui peut être soit publique, soit privée contraint celui qui l'écoute au secret, non celui qui la profère. Nascien dans cet extrait veut garder secret ce qui lui est arrivé à lui. Souci d'autant plus légitime que si

---

<sup>1</sup>Jonas, Évêque d'Orléans, De l'instruction des laïcs (PL106, C.151-160) in *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, op.cit. p.146

<sup>2</sup>Lanfranc, Archevêque de Cantorbéry, Traité du secret de la confession ( PL 150, c. 626-632) in *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, op. cit. pp.158-<sup>159</sup>

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Nascien entoure sa parole d'autant de précautions, c'est qu'il se refuse à parler de choses qui sont annoncées et non pas encore réalisées :

Après lor conte la mort au seignor de Carabel, coment il fu foudroiez ; mais d'autre aventure qui avenue li fust ne lor vout il riens dire ; et neporquant il lor eüst conté, mes il n'osoit, por ce qu'il ne voloit pas que l'en parlast comunalement des choses ançois qe eles fussent avenues. (ESG §741)

Révéler en secret figure donc le seul moyen pour Nascien de faire part de son aventure à Mordrain. Aux autres personnes de la cour, il prend le parti de ne raconter que la part la plus humaine de l'histoire: celle qui s'est réellement réalisée non celle qui reste à venir. Révéler partiellement son expérience est la seule échappatoire qui ne compromet aucunement sa décision de garder secrètes les annonces divines.

Seul quelques élus peuvent entrer dans la confiance quand il s'agit de paroles divines bien particulières. Le rapport que doit avoir celui qui confie un secret à celui qui le reçoit, confesseur officiel ou personnage profane, doit être celui de la confiance avant tout. Ainsi la confession qui est une parole obligatoire en tant que sacrement chrétien, est toutefois entourée de précautions dues à son statut particulier de parole miroir de l'âme. Par conséquent, il faut certes se confesser mais il est primordial de choisir une personne de confiance qui saura *celer* ce que l'on ne veut dévoiler au grand public. Le pécheur peut en effet choisir de dévoiler en public ou en privé sa confession, seul le récipiendaire est tenu au secret.

#### 3.4 Confession et baptême

---

Malgré tout le traité théorique au sujet de la confession, il semblerait que dans les faits, cet acte soit beaucoup plus rare dans *l'Estoire* que dans la *Queste del Saint Graal*. Certes, *l'Estoire* regorge de personnages pécheurs et la question qui se pose naturellement est de savoir si les épreuves qui suivent la conversion des personnages et l'aveu de leurs péchés (dans le cas de Mordrain) sont des actes de pénitence qui leur permettraient d'expier leurs péchés précédents. Il semblerait que non puisque tous ces personnages sont nouvellement convertis et nouvellement baptisés et par conséquent exempts de tout péché ce qui expliquerait la rareté des actes de confession dans ce roman. En effet, le baptême a cette

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

propriété de purifier et de « blanchir » l'âme du personnage en la lavant. Or c'est bien là une des caractéristiques de la confession telle que Jésus Christ la décrit à Josephé lors de sa consécration.

« La confession est une réplique du baptême : celui qui se confesse renonce par la pénitence, et croit par la foi, comme celui qui est baptisé renonce (au démon) et croit. »<sup>1</sup> annonce l'archevêque Lanfranc au XI<sup>e</sup> siècle, caractéristique que l'on retrouve dans le Nouveau Testament : « Le premier effet de la confession est de laver et de guérir l'âme ». (Luc XVII, 14). *La Queste del saint Graal*, étant donné qu'elle met en scène des chevaliers pécheurs qu'elle pousse à se purifier, fait un plus grand usage de la confession comme le souligne Albert Pauphilet :

« La défense contre de si subtiles attaques, c'est une exacte piété, ce sont les minutieuses et continuelles pratiques de la dévotion( ...). Ce sont aussi les devoirs religieux tels que tout catéchisme les définit : l'assistance aux offices et surtout la confession fréquente. Telle page de la *Queste* est une véritable amplification sur les bienfaits de la confession ; telle autre est un exemple de confession qui peut servir aussi bien au confesseur qu'au pénitent. L'importance de la confession dans la lutte contre l'Ennemi est telle que pour expliquer la réprobation qui pèse sur tel ou tel pécheur, le romancier se contente d'indiquer qu'ils ne s'étaient pas confessés depuis longtemps ou qu'ils l'avaient mal fait. Inversement, les bons se signalent par le cas qu'ils font de la confession. C'est aussi le seul sacrement dont l'auteur explique comment il doit être pratiqué : La *Queste* apparaît parfois, dans des scènes capitales, comme un roman eucharistique : en réalité la confession y tient une place moins éminente, mais plus large, que la communion et y est l'objet de plus de commentaires apologétiques. Sans doute est-ce là une preuve des préoccupations d'instruction pratique de l'auteur. »<sup>2</sup>

Le baptême dans *l'Estoire* joue le rôle de la confession dans la *Queste* laquelle est jalonnée de scènes de confessions car les personnages doivent se purifier pour pouvoir évoluer dans la quête. La récurrence de cette pratique renvoie ainsi à la récurrence du péché dans le monde arthurien et à la nécessité de s'en débarrasser à travers l'aveu puis la pénitence, dont celle de Lancelot du Lac reste le meilleur exemple. L'aveu signifie ainsi la rupture avec le passé à travers la *réconciliation* (terme qui signifie pénitence) avec sa conscience. Ce sacrement est donc une nécessité dans la *Queste* qui évolue au sein de la trame narrative, mais elle n'est pas suffisante puisqu'elle doit s'accompagner de la repentance. Ainsi en est-il de

---

<sup>1</sup> Lanfranc, Archevêque de Cantorbery, Traité du secret de la confession ( PL 150, c. 626-632) in *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, op. cit. pp. 158

<sup>2</sup>A. Pauphilet, *Étude sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. p.49

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Gauvain et Hector, écartés de l'aventure parce qu'ils n'ont pas voulu se repentir<sup>1</sup> :

« Sire, fet messire Gauvains, par ceste reson que vos me dites, puis que ge sui en pechié mortel, puis ge vooir tot apertement que je m'i traveilleroie por neent en ceste *Queste*, puis que n'i feroie rien. (...) Gauvain, Gauvain, il a molt lonc tens que tu fus primes chevaliers, ne onques puis ne servis tu ton Criator se petit non. Tu es li velz arbres, qu'il n'a mes en toi ne fueille ne fruit. Car te porpenses tant, au moins, que Nostre Sires ait en toi eu la moole et l'escorce, puis que li enemis en a eu la fueille et le fruit. » (*QSG*§196, 1-20)

Le parallélisme entre le prologue de *l'Estoire* et la *Queste del saint Graal* dans la mise en scène de la confession comme prélude nécessaire au début de la mission est à ce sens assez significatif : « *et si i [dans le livret] sont mi secré ke je meïsmes escriis de ma main, ke nus hom ne doit veoir, se il n'est avant espurgîés par confession et jeüne de trois jours en pain et en iaue* » (*ESG*§6) ; « Ne nus n'i entre qui ne soit confés ou qui n'aille a confesse, que nus en si haut servise ne doit entrer devant qu'il soit netoiez et espurgiez de totes vilanies et de toz pechiez mortex. » (*QSG*§22).

La sainteté de la mission du narrateur et celle des quêteurs du Graal est ainsi renforcée par l'obligation de se confesser. La quête du livret dans laquelle s'engage le narrateur de *l'Estoire* s'apparente à la quête du Graal dans laquelle se lancent les chevaliers arthuriens. *L'Estoire* lors du sacrement de Josephé théorise ce qui était de l'ordre de la pratique dans la *Queste*. Car si Jésus Christ dresse à Josephé d'une manière exhaustive les trois étapes de la confession, les *preudomes* quant à eux insistent sur la conformité qu'il doit y avoir entre l'acte d'intériorité qui est la repentance du *cuer* et celui de l'extériorité qui consiste à avouer explicitement ses péchés. La confession procède de ce mouvement qui va de l'intérieur vers l'extérieur, du cœur vers la bouche pour rétablir cette quiétude d'avant la chute. L'extériorisation des péchés et la repentance permet le salut de l'âme.

Ce n'est pas seulement le narrateur de *l'Estoire* qui doit *s'espurgier* avant de prétendre continuer l'aventure, les personnages eux-mêmes s'alignent sur cette obligation. L'écriture est

---

<sup>1</sup> M. de Combarieu du Grès associe la quête du Graal à la rencontre de merveilles, ainsi ceux qui nient la merveille ou ceux qui n'y ont pas droit, sont soit châtiés « Baudemagus et l'écu », soit exclus comme Gauvain qui n'en recontre plus aucune. « Ainsi, les « merveilles » s'absentent aux yeux des quêteurs aveuglés et se résolvent à ceux des illuminés. Celle qui subsiste à la fin est liée à la situation de créatures dont le trouvère ne s'est pas cru fondé à s'affranchir, fût-ce à l'intérieur de sa révélation/création romanesque : il ne s'autorise pas, face au Graal qui est Dieu, un autre vocabulaire que celui dont il doue ses personnages et délègue à son héros des révélations dont il n'est pas l'auteur. » « Les quêteurs de "merveilles", étude sur la *Queste del Saint Graal* » *op.cit.* p 450

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

la forme réflexive de l'aventure : si le narrateur ne se confesse pas, il ne pourra recopier le livret au sein duquel les personnages ne peuvent participer à l'aventure s'ils ne font de même. Le prologue de *l'Estoire* est porteur d'une parole qui double le monde de l'aventure de *la Queste*.

#### 3.4.1 Soi confesser de boche, l'exemple de Gauvain

Le cas de Gauvain est assez intéressant puisque, aussi pécheur que Lancelot, il ne répondra pas pour sa part à l'appel de la confession et demeurera de ce fait « dans une perpétuelle illusion », « croyant être en quête », les pécheurs « ne feront qu'en mimer le comportement : l'errance à cheval ne sera plus que la comédie de la quête. »<sup>1</sup>

Comme on le voit, l'ermite au premier abord exhorte Gauvain à se confesser en mettant en avant les paroles évangéliques. « *Lors li comence a parler de confession, et a traire li avant trop biax essamples d'Evangiles, et le semont qu'il se face confés a lui, et il le conseillera a son pooir* » (QSG§63). Puis dans un second temps, Gauvain, éprouvant de la confiance à la vue de l'ermite ressent le désir de se confesser à lui.

« Mesires Gauvain regarde l'ermite qu'il voit viel et ancien et tant li semble prodrom qu'il li prent talent qu'il se face a lui confés. Lors li conte ce dont il se sentoît copable vers Deu, et n'oblie pas a dire la parole que li autre prodons li avoit dite. Si trove li prodons qu'il avoit esté .x. anz sanz confession (...) »<sup>2</sup> (QSG§64)

Ce n'est pas tant les paroles du *preudome* qui le poussent à se livrer sacrement, que l'apparence du vieillard. Le texte insiste ainsi sur le motif de la vision « *regarde* », « *voit* », « *li semble* ». La persuasion est donc davantage une persuasion oculaire là où elle devrait être auriculaire. En cela, Gauvain ne modifie guère son attitude, puisque nous retrouvons le même motif au début du roman quand le Graal dont il « a simplement retenu une apparence énigmatique »<sup>3</sup> apparaît à la cour. Il n'est donc pas étonnant que celui qui écoute d'une oreille distraite l'ermite qui affirme la nécessité de se confesser avant d'entreprendre la quête (§22), échoue dans la quête. J. C. Payen renvoie la réprobation de Gauvain au fait qu'il lui manque la grâce : « s'il avait la grâce, il accepterait d'un cœur léger les mortifications qu'il refuse d'emblée lorsqu'il va trouver un saint ermite pour lui *géhîr* ses péchés. S'il avait la grâce, il

<sup>1</sup> M. de Combarieu, « La fée et les sortilèges », op.cit. p 531

<sup>2</sup> L'ermite explique à Gauvain que les homicides sont dus au fait qu'il est pécheur, ce qui n'est pas le cas de Galaad qui évite de tuer quiconque (§64)

<sup>3</sup> D. James- Raoul, *La parole empêchée*, op.cit. p.314

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

pleurerait. Or Gauvain ne pleure point. Son heure n'est pas encore venue. ».<sup>1</sup> Sans doute, selon une lecture mystique de la *Queste*, mais la psychologie du personnage est telle qu'il ne cesse de s'intéresser aux *semblances* de ce qu'il voit. De même que la vue du Graal, provoque le désir et le pousse à entreprendre la quête, de même la vue de Nascien l'ermite, provoque sa confiance et le pousse à vouloir se confesser. Ses actions se situent plus dans la précipitation que dans la réflexion puisqu'il ne se donne pas le temps d'écouter. L'explication de l'ermite, au sujet du Château des Pucelles, reste sans effet malgré la dimension didactique de sa glose. Gauvain ne comprend pas la dimension personnelle de ces propos et pense uniquement à faire part de l'explication à la cour. « *Ha ! sire, fet messire Gauvain, dites moi la senefiance, que je la sache dire a cort quant g'i vendrai* » (QSG§64). L'aventure est pour lui une aventure collective là où les nouvelles restrictions religieuses en font une aventure personnelle et où chacun doit prouver son mérite religieux pour évoluer. Ce ne sont pas les autres chevaliers qui pourront l'aider à achever la quête mais la conduite individuelle et le rejet du péché. Là où l'ermite dit *vos*, Gauvain répond *ils*. La confession, trop rapide pour un personnage demeuré dix ans sans confession, présage de sa futilité si on la compare à celle de Lancelot. D'autant plus que quand Lancelot se contrit, se repent et fait acte de pénitence durant des pages, Gauvain n'a droit qu'à une seule phrase remarquable par sa concision et qui n'est que le signe diégétique de la superficialité de cette opération. C'est pourquoi, J.C. Payen insiste sur « la nécessité absolue d'une confession à la fois sincère et totale, contrite et mortifiante »<sup>2</sup>. Car là où le bât blesse, c'est que Gauvain refuse de faire pénitence « *Et il dit qu'il de penitance fere ne porroit la poine sofrir* » (QSG§65), ne voulant parfaire un acte jugé trop pénible. Dès lors, Gauvain s'inscrit dans la lignée des chevaliers réprouvés qui n'auront pas la chance de continuer l'aventure pour voir le Graal. D'ailleurs, la réprobation n'attend pas pour se faire sentir puisqu'en sortant de chez l'ermite il chevauche « *sans aventure trover qui a conter face* » (QSG§65). Le récit des exploits chevaleresques qui faisaient la renommée de la cour du roi Arthur s'inscrit dès lors sous l'étendard de la religion chrétienne qui détermine quels personnages sont susceptibles de continuer l'entreprise. L'état pécheur du chevalier transforme l'espace littéraire arthurien en *terre gaste* où la parole prolifique du conte se

---

<sup>1</sup>J.C. Payen, « Le motif du repentir dans le Lancelot-Graal » in *Les chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal*, textes réunis par D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, 2004 p.82

<sup>2</sup>*Ibid.* p.70

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

transforme en parole stérile pour le réprouvé dont elle finit par clôturer l'aventure. Le chevalier maudit, condamné à l'errance, prive la cour du récit de son expédition et actionne ainsi un dispositif du manque. Au fur et à mesure que le récit évolue, la création de la fiction arthurienne s'alimente de la parole efficace des personnages autorisés et prend le parti de déchoir de son espace narratif aussi bien le maudit qui ne participe plus à la quête, que sa parole qui s'avère désormais inutile.

Gauvain est donc éliminé de la quête parce qu'il n'écoute pas. Cependant, il s'avère que le seul moment où il écoute véritablement, c'est quand le second ermite lui déchiffre le sens de son rêve du pré et des taureaux :

« Quant il partirent de la cort, il n'alerent pas a confession come cil doivent fere qui entrent el service Nostre Segnor. Il ne s'esmurent en humilité ne en pacience, qui est senefiee par le pré, ainz alerent par la lande en gastine, en la voie ou il ne croist ne flor ne fruit, c'est en voie d'enfer, ou totes choses sont jetees qui ne sont covenables. » (QSG§192, 22-28)

Cette seconde explication reprend avec plus de détails celle que Nascien l'ermite avait faite au sujet du Château des Pucelles, mais Gauvain y était resté insensible. Ce n'est que partant de son expérience subjective qu'il s'ouvre enfin au monde pour en apercevoir le sens (*je voi apertement la verité de mon songe* (§193)). Dès lors, il semblerait que la quête s'achève là où commence sa compréhension et sa prise de conscience de la dimension mystique de l'aventure dont il ne fera plus partie, lui qui n'est attiré que par la *semblance* des choses : « Sire, fet messires Gauvains, par ceste reson que vos me dites, puis que ge sui en pechié mortel, puis ge vooir tot apertement que je m'i traveilleroie por neent en ceste Queste, puis que je n'i feroie rien » (QSG§196). La vision *aperte* de Gauvain est symptomatique de sa situation pour lui qui cherchait la vision *aperte* du Graal, (*ne revendré ja mes a cort por chose qui aviegne devant que je l'aie veu plus apertement que il ne m'a ci esté mostré* (§20)) et qui ne découvre au final que l'énormité de ses péchés et de sa déchéance. Ce n'est donc pas par ignorance que Gauvain est banni de la quête puisqu'après l'explication du songe, il est pleinement conscient de la nécessité de se confesser avant d'entreprendre une œuvre céleste. C'est lui-même qui décide d'arrêter conscient de ses limites. Au-delà de la mystique de la



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

grâce inhérente à la *Queste* et qu'ont fort bien démontrée les critiques<sup>1</sup>, le texte renvoie au libre arbitre des chevaliers<sup>2</sup>, le cas de Galaad, chevalier prédestiné est quant à lui particulier<sup>3</sup>. Selon Albert Pauphilet, « Partout ailleurs se retrouve cette même promesse conditionnelle : si tu t'efforces, la grâce te viendra. L'auteur de la *Queste* n'a d'ailleurs pas échappé à la difficulté de concilier la responsabilité humaine avec la grâce. La grâce vient à ceux qui ont eu d'abord la bonne volonté : mais cette bonne volonté même n'est-elle pas déjà un don de Dieu, une première grâce ? »<sup>4</sup>. Tout au long du roman, les directeurs de conscience ne cessent de rappeler les obligations de se purifier pour pouvoir continuer la quête, en ce sens, le thème prophétique n'est pas le signe de la prédestination mais de la prescience d'un état: l'avertissement pour le héros qu'il est en état de péché dont il doit s'affranchir. Dans le cas de Gauvain, la première glose de l'ermite lui avait expliqué la signification du Château des Pucelles, et lui avait rappelé son état de pécheur et le rôle de la confession et de la pénitence pour sortir de cet état qui à ce stade du récit n'est pas définitif. Gauvain poursuit son chemin refusant la pénitence. Ensuite, il fait un rêve prémonitoire lui annonçant sa déchéance. Autrement dit, Gauvain aurait pu choisir de se repentir et de continuer la quête puisqu'il

---

<sup>1</sup> A. Pauphilet, *Étude sur la Queste del Saint Graal* op.cit. pp.27-84 ; Étienne Gilson, « La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal* », *Romania* 51, 1925, pp. 321-347

<sup>2</sup> Ce qui amène M Voicu à observer : « Le sort de tous les héros de la Table Ronde se décide individuellement par leurs faits et gestes. L'homme est donc ce qu'il choisit d'être : « serjanz Jhesucrist » ou « serjanz au deable », selon qu'il choisit de revêtir le Christ ou ce qui est démoniaque. Capable d'initiative, cet individu, devenu un « tout », mélange de bien et de mal dont « l'initiative est créatrice de valeur morale » peut par son choix personnel et aidé par la grâce se libérer de la servitude du mal. Passer de la terre de captivité à la terre promise, de la dissemblance à la (nouvelle) ressemblance, c'est le résumé de son aventure spirituelle et c'est ce qui investit ses actes de dynamisme et de capacité de progrès ». Michaela Voicu « "Serjanz de Dieu" ou "Serjanz au Deable" : l'homme et ses (nouvelles) limites dans le *Lancelot-Graal* » in *Entre l'ange et la bête*, op.cit. p.36 J.R. Valette étudie la notion de liberté selon la mystique de Saint Bernard *La pensée du Graal* op.cit.pp. 119-174. Dans le *De gratia et libero arbitrio* écrit vers 1127, Saint Bernard distingue trois types de libertés *libertas a necessitate*, *libertas a peccato*, *libertas a miseria*. La première concerne la liberté accordée grâce à l'intelligence de l'homme. La seconde signifie un affranchissement du péché. La dernière est une notion transcendante qui s'inscrit dans la volonté de Dieu. Selon J.R. Valette « Seuls les élus jouissent des trois libertés. C'est le cas de Galaad qui dispose d'un statut tout à fait particulier dans la *Queste del Saint Graal* : dès le début du récit, sa perfection est posée. Elle est donnée – et non construite – par un roman qui la fixe à l'aide de formules récurrentes » p.123

<sup>3</sup> Voir M. Lot-Borodine, « De l'amour profane à l'amour sacré » op.cit. p. 160, J.R. Valette, *La pensée du Graal*, op.cit. p.119 et sq. J.R. Valette constate que : « « Les signes de l'élection dont bénéficie Galaad se multiplient au début de la *Queste*. A côté de la place réservée au siège périlleux qui n'est pour Etienne Gilson, « que le symbole de la prédestination », il faut relever le don de l'épée et celui de l'écu, motifs plus habituels du roman de chevalerie. », *La pensée du Graal*, pp. 124-125

<sup>4</sup> A. Pauphilet, *Étude sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. p32

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

savait que cela est nécessaire et les ermites n'ont cessé de le rappeler tout au long de l'aventure.<sup>1</sup> La seconde explication du rêve est quant à elle orientée vers le futur « *alons querre ce que nos ne troverons ja* » (§193). L'échec dans la quête n'est donc pas imputable à un état de pécheur inhérent aux personnages puisque l'occasion de se racheter leur est sans cesse offerte à travers la confession, mais ce sont eux qui s'y refusent et s'excluent d'eux-mêmes. On s'attendrait à ce que Gauvain se confesse à un ermite après l'homicide d'Yvain, mais c'est tout juste si lui et Hector sont malheureux, et prouvant qu'ils n'ont encore rien compris à l'aventure du Graal, imputent cet accident à la *mesaventure*, niant de ce fait, toute responsabilité morale qui aurait pu charger leurs consciences et les pousser à se confesser. Ainsi l'ermite dit une dernière fois à Hector et Gauvain: « *car je vos di encore<sup>2</sup> bien que, ja tant come vos soiez en pechié mortel, n'i ferez rien dont vos aiez henor* » (§196) et Gauvain se paie le luxe de l'ignorer magistralement.<sup>3</sup> En ce sens, la quête servira tout au plus à lui faire voir ses péchés au lieu de lui faire voir le Graal.

#### 3.4.2 Se confesser de cuer, l'exemple de Lancelot

La confession et la pénitence du chevalier Lancelot à la suite de l'admonestation des religieux<sup>4</sup> sont celles qui durent le plus longtemps dans la *Queste del Saint Graal* sans doute pour signifier la durée et la dureté de son péché. Le temps consacré à la quête du Graal pour les chevaliers est celui de la pénitence pour Lancelot. Même s'il ne figure pas parmi les élus,

---

<sup>1</sup>Le *Violier des Histoires Rommaines* rappelle que la confession est inutile sans la pénitence à travers *l'exemplum* chap.422 qui met en scène des diables qui dansent sur la tombe du riche confessé mais mort sans repentance.

<sup>2</sup>C'est nous qui soulignons.

<sup>3</sup>E. Gilson, « La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal* », *op.cit.*, note de bas de page n°8 « Gauvain reçoit l'appel du Graal comme tous les autres; il l'entend si bien que c'est lui qui jure le premier la quête, mais ayant négligé les sacrements, qui sont des sources de grâce accessibles à tous, il échouera dans son entreprise. »

<sup>4</sup>A. Pauphilet, *Étude sur la Queste del Saint Graal* *op.cit.* pp.71-84, met en évidence le rapport existant entre la conversion de Lancelot et l'esprit cistercien il considère en effet que « : nulle part dans la *Queste* la couleur cistercienne n'est plus accusée » p.80. De même pour J.C. Payen qui souligne au sujet de Bohort, Lancelot et Perceval, que « tous ont traversé une certaine expérience du péché que la littérature cistercienne, loin d'éliminer, développe avec prédilection ». J.C. Payen, « Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d'oïl », in *Les chemins de la Queste*, *op.cit.* p.65. O. Erregade insiste quant à lui sur l'évolution des enjeux de la confession qui « ouvre le chemin vers les cieux » dans le cas de Lancelot, puis cette notion progresse chez Bohort puisqu'elle est « la seule capable d'extirper le diable de l'âme et d'y faire entrer le seigneur », Piété rituelle et piété personnelle dans la *Queste del Saint Graal*, in *Les chemins de la Queste* *op.cit.* p 291. E. Baumgartner, *L'arbre et le Pain*, *op.cit.* p.58

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

la quête sera pour lui l'occasion d'entreprendre une démarche de salut personnel dont la première pierre d'angle est la confession, acte de parole libérateur. Ce péché, si longtemps enfoui, ronge Lancelot de l'intérieur et seul l'aveu permet de le libérer de ses démons. En ce sens, la confession de Lancelot n'est pas une confession de *boche*, comme c'est le cas pour Gauvain, puisqu'« *il jete .i. sopir de parfont cuer si est tex atornez qu'il ne pot mot dire de boche* » (§79). Bien au contraire la prise de conscience de la lourdeur du péché, l'empêche de parler, mais du moment qu'il regrette profondément son acte, le processus est enclenché. La confession de Lancelot est bien différente de celle que recommande l'ermite, à savoir de se confesser une fois par semaine. « *et si li dit que il ne lest en nule manière que il ne voist chascune semaine a confesse, si que li enemis n'ait pooir de lui aprochier ne de trere soi pres de lui* » (§157). La particularité de cette confession est qu'elle signifie l'entrée de Lancelot dans un nouveau monde et l'effacement de l'ancien. Ce n'est pas seulement son péché qu'il efface en se confessant, c'est tout un mode de vie qui n'a plus lieu d'être maintenant qu'est privilégiée la chevalerie céleste. Les paroles de l'ermite du début de la quête prennent dès lors tout leur sens « *nus en ceste Queste n'en moit dame ne damoisele qu'il ne chie en pechié mortel, ne nus n'i entre qui ne soit confés ou qui n'aille a confesse* » (§22). Le péché de Lancelot est en effet double, puisque non seulement il n'est pas confessé mais il porte dans son cœur la femme qu'il aime et que la religion lui interdit. C'est pourquoi sa confession aura de même une fonction double : celle de le purifier d'un côté mais surtout d'ôter cette présence féminine de son cœur afin qu'il puisse poursuivre l'aventure absous et *sans dame ne damoisele*. En ce sens nous ne croyons pas que Lancelot est nostalgique du passé comme le pense Alexandre Micha qui remarque au sujet de ce passage :

« Dans un premier temps le pécheur prend conscience de son péché par la conscience de son échec(...) La quête n'est pas, à ses yeux, pleinement une quête spirituelle, celle de Dieu mais une épreuve à réussir, parmi d'autres, plus prestigieuse seulement que les autres. Certes son repentir est sincère, il abomine sa faute, il se confesse, il accepte une dure pénitence, le renoncement à la reine, il ceint la haine, il prend de fermes résolutions. Mais dans sa confession, le ton ne perce-t-il pas d'une nostalgie inguérissable et d'un orgueil mal contenu ? »<sup>1</sup>

Et s'il évoque les bienfaits de la reine, c'est pour mieux présenter les raisons qui l'ont poussé à pécher par le passé et montrer sa totale rupture avec cet ancien temps malgré tout le

---

<sup>1</sup>A. Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, op.cit. p.198

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

bien qu'il a pu en tirer. La pénitence n'en a que plus de valeur étant donné la rupture établie avec le passé terrestre. Il est plus difficile pour quelqu'un qui a vécu dans le faste d'en être privé que pour celui qui a vécu dans la misère. Cela donne plus de poids à la sincérité de son repentir. La dimension du sacrifice est renforcée par le fait qu'il est désormais conscient de son péché : « *C'est ele qui m'a fet venir de povreté a richece et de mesese a tote beneurté terriene. Mes je sai or bien que par cest pechié de lui est Nostre Sires si durement corrociez a moi, si le m'a bien mostré puis ersoir.* » (§79,20-24). La différence entre le passé et le présent est que sa représentation du monde n'était auparavant qu'une conception univoque tandis que grâce aux aventures du Graal, il a conscience de l'hétérogénéité de l'univers qui se subdivise en Bien et Mal. Avant n'existait que Guenièvre et le siècle et il prend conscience aujourd'hui qu'en contrepartie existe le péché et la conception eschatologique du monde, puisque la quête du Graal devient l'occasion de sauver son âme. M. Lot-Borodine voit dans ce passage l'accomplissement des deux types d'amour qu'elle n'a cessé de mettre en évidence dans son étude: l'amour sacré et l'amour profane :

« Dans ce plaidoyer douloureux de l'amant, plaidoyer qui reprend sous une forme mal assurée la thèse soutenue avec tant d'assurance auparavant, éclate en plein la contradiction flagrante, sur laquelle est fondée toute l'œuvre du Lancelot propre. Les deux conceptions celle de *l'amour-virtu* et celle de *l'amour-péché*, se trouvent tout à coup mises en présence, et se heurtent de front dans les paroles mêmes du héros. »<sup>1</sup>

Passer en revue les bienfaits de Guenièvre permet de démontrer les qualités dont Dieu a pourvu Lancelot et qui dépassent de loin les dons matériels de la reine au service de qui, le chevalier s'était empressé de se mettre. Lancelot est ainsi comparé au « *mauvais soudoier qui se part de son seignor si tost come il a eu ses soudees, si va aider son enemi.* » (QSG§82, 21-24). Dès lors, il devra faire preuve d'humilité<sup>2</sup> pour pouvoir se racheter de son orgueil, ce qu'il ne manquera pas de faire avec l'écuyer qui n'hésite pas à le rudoyer sans aucune raison dans l'épisode qui suit son départ de chez l'ermite : « *et li vallez le va ledenjant et honissant et il dit tote la vilanie qu'il puet. Et il l'escoute totevoies si entrepris qu'il ne l'ose neis regarder.* » (§143). La suite des aventures met en évidence le repentir sincère de Lancelot

---

<sup>1</sup> M. Lot-Borodine, « De l'amour sacré... », op.cit. p. 137

<sup>2</sup> Cependant, comme le montre l'épisode du lion à l'entrée du château de Corbenic (§303), l'humilité de Lancelot n'est que temporaire, mais au moment où il jure de garder sa chasteté, il se repent sincèrement.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

qui se soldera par la vue, même lointaine, de la procession du Graal. Entre la première scène où il ne peut bouger, fatigué ou assommé de son péché comme le remarque l'écuyer « *c'est aucun chevalier qui maint en aucun grant pechié dom il onques ne se fist confés, dom il est par aventure si copable vers Deu qu'il ne li plect mie qu'il ait veu ceste bele aventure.* » (§71, 26-30) et l'intervention de Dieu qui l'invite à aller au château du Graal « *Lancelot, is de ceste nef et si entre en cel chastel, ou tu verras une grant partie de ce que tu desirres a vooir* » (§302), Lancelot a dû passer par la confession et la pénitence et a prouvé ainsi que son destin de pécheur n'était pas immuable comme le confirme cette parole qu'il a entendue « *Se tu velz je t'amerai, et se tu velz je te harrai* » (§160).

L'autre caractéristique des scènes de confession de Lancelot, c'est qu'elles sont ponctuées des gloses des ermites. Par trois fois, les ermites lui livrent des explications sur une parole ou un songe. La première fois, la confession est suivie de l'explication des trois paroles qui prennent tout leur sens après que Lancelot a pris conscience de sa situation de pécheur. Dans un second temps Lancelot part de chez le premier ermite, rencontre un écuyer qui l'admoneste avec virulence mais se rend à un ermitage, là il n'y a pas de confession puisque Lancelot venait tout juste de se confesser : « *et quant il l'a grant piece regardé, si li demande s'il fu puis confés qu'il entra en la Queste. Et il respont a poine et dit oïl ; si li conte tot son estre et totes les paroles que cil li ot dites et devisees, et la senefiance des .iii. choses.* » (§156) Ce nouvel ermite passe en revue les vertus de Lancelot et l'invite à faire pénitence en portant la haire. Le port de la haire châtime corporel est la pénitence du péché de luxure, péché corporel. La troisième fois, Lancelot arrive chez un troisième ermite qui face à sa mine contrite, le pousse à se confesser : « *Quant li preudons ot ceste aventure, si li prent molt grant pitié de Lancelot, car il voit qu'il comença a plorer des lors qu'il conta l'aventure del Saint Graal. Lors li requiert el non de Deu et de sainte Marie et de sainte creance qu'il li die tote sa confession et son estre.* » (§163). Après cette confession il lui explique le songe qu'il avait eu la veille.

Les expressions employées dans ces trois épisodes (« *Si vos pri que vos m'en fetes certain, car je sai bien que vos en savez la verité.* » (§81) ; « *Et il reçoit cest comandement en leu de penitance, si se despoille devant le preudome et reçoit decepline de buone volenté.* » (§157) ; « *Et li dist tant de buenas paroles que Lancelot en est trop plus aese que il n'estoit*

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*devant. Lors li dist (...) » (§164))* montrent que le personnage mis en confiance et soulagé par la confession, est plus à même de recevoir l'explication d'ermite qui en leur qualité de confesseurs, sont aussi aptes à prodiguer des conseils.

Ce n'est pas tant la semence qui compte que le lieu où elle est semée, comme l'atteste cette longue explication de l'ermite à Lancelot et qui prend tout son sens si on se réfère à Gauvain :

« Certes, nul conseil n'i avroit mestier se vos ne creantiez a deu que ja mes en cest pechié n'enterriez. Mes se vos en voliez del tot oster et crier merci a Deu et repentir vos de buen cuer, je quit que Nostre Sires vos rapeleroit o ses serjanz, si vos feroit ovrir la porte de son hostel ou la joie pardurable est apareillie a cels qui leenz enterront. Mes en cest point ou vos estes ne vos porroit avoir mestier conseuz, car ce seroit aussi com cil qui fet drecier une tor fort et haute sor mauvés fondement, si lo avient que, com il a tot maçoné, que tot ce qu'il a fait chiet en .i. mont. Tot ausi seroit en vos perdue la poine Nostre Segnor, se vos ne la receviez de buen cuer et metiez en oevre. Ce seroit la semence que l'en jete sor la roche, que li oisel enportent et degastent qui ne vient a nul fruit. » (*QSG*§80)

Cette réplique met en évidence que la parole est vaine quand le personnage n'est pas réceptif. La nature de l'interlocuteur est donc la substance sur laquelle pourra se construire la parole efficace comme le confirme le cas de Bohort l'élue qui n'a pas le même rapport à la confession que ses camarades pécheurs.

#### 3.4.3- Confession et élection, l'exemple de Bohort

Bohort, attentif à ce que dit l'ermite, entame une discussion théologique qui prouve son instruction religieuse<sup>1</sup>. Là où Gauvain éludait la question de la confession, Bohort répond :

«[...] il me semble, par la raison que vos me dites, que tuit cil qui est entré i sont en seront compaignon s'en els ne remaint. Et sanz faille il m'est avis que en si haut servise come ciz est, qui est service Jhesucrist, ne doit nus entrer se par confession non. Et qui autrement i enterra, je ne quit pas qu'il l'en pöisse bien chooir, qu'il soit troverres de si haute troveure come ceste est. » (*QSG*§199)

Sa réponse ressemble à s'y méprendre à celles des ermites. Sa position sur la confession en ce qu'elle le situe du côté des *preudome* annonce d'ores et déjà son élection car il a trouvé

---

<sup>1</sup> Sur l'étude de ce passage voir l'article de M. de Combarieu du Grès « Un cœur gros comme ça, le cœur dans le *Lancelot-Graal* » op .cit. pp.392-393.



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*la porte qui est apelee confession* (§198). De plus le motif du renversement de rôle est renforcé par la réponse du *preudome* : « *vos dites voir* » (§199). Réplique, qui rappelons-le se manifeste plus du côté des *questeurs* que des ermites. Bohort, malgré le fait qu'il demande conseil à l'ermite ne se situe pas dans la demande à proprement parlé mais dans la conversation pieuse puisqu'il n'hésite pas à lui faire part de son désaccord sur un point précis « *por ce m'est il avis.* » §200. La vertu de Bohort est par conséquent double, non seulement il maîtrise les doctrines religieuses, mais en plus il pratique régulièrement la confession :

« Puis se seigne, si entre en la chapele, si se fet confés au *preudome* de tot ce dont il se sent corpables vers son Creator. Si le trove li preudons de si bone vie et de si religieuse qu'il s'en merveille toz, et set qu'il ne s'ert onques mesfez en corrupcion de virginité, fors quant il engendra Helain le Blanc » (*QSG* §202)

Cette découverte de la fréquence de la confession de Bohort<sup>1</sup> coïncide avec le début de l'achèvement de la quête du Saint Graal et l'élimination des réprouvés qui se font de plus en plus rares. Les confessions sont plus vraies et plus intenses vers la fin de l'aventure ce qui annonce le rapprochement du but escompté puisque la purification est la condition *sine qua non* pour continuer l'aventure.

## Conclusion

On assiste au XIII<sup>e</sup> siècle au développement des manuels de confession. L'Église catholique, à travers le concile de Latran de 1215, avait comme objectif de faire avouer le pécheur pour qu'il soit pardonné. Le rôle de l'évêque selon la littérature et les directeurs de pensée, est donc de pousser le pécheur à se confesser pour *l'espurgier* de ses péchés et les textes insistent sur les qualités aussi bien du confesseur que sur la volonté du pécheur de se confesser. Tous s'accordent sur le fait que la confession se déroule en deux temps : l'exhortation à se confesser et la pénitence. La confession privée a fait progresser l'intériorisation, et parce qu'elle chasse le Mal, elle incarne une esthétique de l'effacement. Cet acte de parole est un acte de purification nécessaire avant d'entamer une quelconque

---

<sup>1</sup>Voir l'analyse d'A.Pauphilet sur la fréquence de la confession chez les cisterciens, *Étude sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. p.78



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

aventure. *L'Estoire* n'aurait eu la prétention d'être écrite et les personnages de la *Queste* n'auraient pu achever l'aventure sans la purgation préalable. De fait, la *Queste* et *l'Estoire* ont tendance à mettre en scène à la fois la pratique et la théorie de la confession.

D'un autre côté, le parallélisme existant entre le baptême et la confession a permis de mettre en évidence que, du fait du statut religieux des personnages (nouvellement convertis ou pécheurs), les scènes de confession sont beaucoup plus récurrentes dans la *Queste* que dans *l'Estoire* où le baptême est le pendant à l'acte de se confesser. Mais l'exigence de se confesser de  *cuer* reste la même pour prétendre racheter son âme et entrevoir les mystères du Graal.

La quête du Graal est donc la quête du Salut de l'âme et la transposition religieuse va au-delà du simple espace arthurien sanctifié pour annoncer le devenir eschatologique des personnages.

La confession, d'un point de vue narratologique, permet des analepses extra ou intra diégétiques, qui signifient l'effacement des anciennes aventures chevaleresques grâce au repentir, au profit des nouvelles péripéties mystiques.

#### 4. Le discours des *auctoritates* entre profane et sacré

---

La contiguïté existant entre l'*Estoire del saint Graal*, la *Queste del Saint Graal* et les textes religieux canoniques ou apocryphes nous amène à la question suivante: les deux romans entretiennent-ils avec les textes sacrés une relation uniquement spéculaire, ou cette analogie dépasse-t-elle le simple cadre du mimétisme pour être celle de la réécriture des aventures bibliques et leur réappropriation narrative? Il semblerait que le narrateur de la Genèse qui raconte qu'au commencement était Dieu avant même que celui-ci ne parle et annonce le *fiat lux* prête ses attributs au narrateur de l'*Estoire* qui a pour rôle d'introduire la parole divine et de présenter sa parole écrite, dans un livre, sur le modèle des Écritures bibliques : « la langue médiévale appelle livre, le texte qui, de par son ancienneté et/ou sa signature, paraît digne de foi, porteur d'une vérité et qui peut donc fonctionner comme *auctoritas* »<sup>1</sup>.

L'oralité permet à la parole divine, en l'actualisant, de s'insérer dans l'immédiat de la diégèse. Les emprunts à la Bible, très fréquents dans le discours oral, sont soit annoncés explicitement, soit mis en scène d'une manière implicite. Le travail de citation des références bibliques, originales ou modifiées, légitime la notion même d'autorité que les textes profanes, en mal d'authentification ne cessent de revendiquer. Cependant, nos deux textes se ne prennent pas seulement pour des métatextes<sup>2</sup> des Écritures, mais annoncent la présence d'un

---

<sup>1</sup> E. Baumgartner, « Le livre et le roman (XIIe- XIIIe siècles) » in *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XIIe-XIIIe siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994 p.38

<sup>2</sup> « Le troisième type de transcendance textuelle, que je nomme *métatextualité*, est la relation, on dit plus couramment de commentaire, qui unit un texte à un autre texte dont il parle, sans nécessairement le citer (le convoquer), voire, à la limite, sans le nommer (...). C'est par excellence la relation critique. » G.Genette, *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982 p.10. Les deux romans commentent régulièrement des passages de la Bible à travers les gloses, mais en outre, le prologue qui introduit l'*Estoire del Saint Graal* joue lui aussi le rôle d'un métatexte par rapport à la suite du roman à proprement parler.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

hypotexte<sup>1</sup>, *li conte*, conformément à la tradition médiévale de l'existence d'une transcendance textuelle sacrée ou profane.

Partant du postulat que le discours vrai est un discours qui annonce sa filiation à une source préexistante, le discours fallacieux serait-il celui qui n'afficherait aucune référence transcendantale et manifesterait ainsi son hétérodoxie? Outre le discours diabolique sujet à caution, celui du texte qui arbore une esthétique de l'effacement de son hypotexte à travers le travail de traduction ou de réécriture, ne frôle-t-il pas, lui aussi, l'héréticité?

#### 4.1 *L'auctoritas sacrée: le discours biblique*

---

Le recours aux *auctoritates* pour renforcer le discours, confirme la faillibilité de la parole humaine. Le narrateur de *l'Estoire* par exemple n'affirme pas être à l'origine du texte qu'il nous livre mais cite ce qui lui a été transmis par les Écritures. La citation en ce sens, établit une relation entre le discours biblique de référence, d'où elle est extraite, et le contexte narratif dans lequel elle s'insère. Parce que la citation est une parole autre que celle du locuteur, elle fait figure d'autorité et procède d'une esthétique de l'effacement d'un discours considéré comme inférieur par rapport à un autre. Ainsi, le texte profane cède la place à la référence biblique la plus apte à transmettre le sens. Dans l'exemple qui suit, la définition ontologique de Dieu ne se fait pas sur le mode de la théosophie mais celui de la citation du texte biblique:

« Je sui chil par qui toutes les boines scienses sont apries, car je sui li grans Maistres par qui tout li terrien *maistre* sevent tant de bien com il ont apries ; ne maistre ne sont il mie, car *maistres* ne puet estre se chil non qui seit toutes les sciences ; je sui chil Maistres a qui Nichodemus dist : « Maistre, nous savons ke vous estes venus de Dieu » ; je sui chil de qui l'Escriture dist : « Toute sapiense vient de Dieu, Nostre Seigneur, et si est avoec lui et tous jours i a esté de devant tous les eages » . » (ESG§5)

Dieu se définit en effet par la double référence à Nicodème et à l'Évangile de Jean: « Mais il y eut un homme d'entre les pharisiens, nommé Nicodème, un chef des Juifs, qui vint, lui, auprès

---

<sup>1</sup>G. Genette définit l'hypertextualité comme étant « toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire. » op. cit. p.11-12. En ce sens, le livret confié par le narrateur serait l'hypotexte de *l'Estoire del Saint Graal* et le récit de Bohort trouvé par Gautier Map dans la bibliothèque de Salisbury celui de la *Queste del Saint Graal*.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

de Jésus, de nuit, et lui dit: Rabbi, nous savons que tu es un docteur venu de Dieu; car personne ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. » (Jean 3.2). Ce rappel du texte biblique intervient au moment où le narrateur, frappé d'aphasie et aveuglé par la lumière divine, ne peut énoncer ce qu'il aperçoit. Les brandons de feu, qui lui sortent de la bouche et qui renvoient explicitement aux Actes des Apôtres II, ont pour pendant la parole de Dieu qui supplante la parole humaine. Cependant, cet extrait montre l'exemple d'un jeu de citations assez complexe puisque Dieu cite la parole humaine de Nicodème parallèlement à celle de *l'Esriture*. Ce parallélisme permet ainsi de cerner Dieu dans sa globalité à travers le témoignage humain et scripturaire. Une fois la parole de Nicodème insérée dans le texte sacrée elle est sanctifiée et devient le point de départ d'un témoignage historique susceptible de faire l'objet de citations.

Là où la langue humaine fait défaut, le texte religieux intervient pour pallier cette incapacité à dire et annonce que seul le langage sacré peut prétendre exprimer la théophanie sacrée. La citation au présent du texte évangélique démontre qu'une unique parole est possible en dehors du silence imposé par la vision ineffable. L'extrait évangélique qui inaugure le récit de la Passion du Christ replace lui aussi la fable profane dans le contexte religieux de la Passion.

Et s'il en i avoit des autres qui creïssent, mout en i avoit a cler, car l'Esriture dist ke, quand il dist : « Biaus Pere, se il puet estre que je ne soustienne pas cheste passion ! » ke il n'en estoit pas si courechiés pour l'angoisse del cors comme pour chou ke il veoit ke sa mort ke seulement le larron ki li cria le merchi en la crois. (ESG§31, 6-10)

Contrairement au prologue où le narrateur rend compte d'un témoignage oculaire ou auriculaire, ce passage s'articule autour d'un témoignage scripturaire, ce qui est la situation la plus courante puisque le texte cite le texte biblique plus souvent qu'il n'entend Dieu lui-même s'exprimer. C'est l'Écriture qui retransmet la parole christique et renforce ainsi l'autorité incontestable de la Bible que Dieu lui-même n'hésite pas à citer dans le protorécit. Dans ce passage, la citation évangélique, inspirée de l'Évangile de Luc, dont la valeur historique<sup>1</sup> a été soulignée par les théologiens et les critiques, renforce l'histoire<sup>1</sup> racontée au

---

<sup>1</sup>Luc1, 1-4 « Plusieurs ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels que nous les ont transmis ceux qui, dès le début, furent les témoins oculaires et sont devenus les serviteurs de la Parole. C'est pourquoi j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé soigneusement de tout depuis les origines, d'en écrire pour toi, cher Théophile, un exposé suivi, afin que tu te rendes bien compte de la solidité des enseignements que tu as reçus. »

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

sujet de la Passion de Jésus Christ. Le texte alterne ainsi discours et récit pour donner plus de vivacité à un énoncé toujours menacé de demeurer lettre morte. La citation à la forme directe<sup>2</sup>, outre le fait d'actualiser au présent un hypotexte, débarrasse de toute responsabilité le narrateur qui n'est là que pour transmettre le message christique sans intermédiaires, ce qui lui confère plus de véracité et d'authenticité. De plus, l'originalité du texte, tient au fait que c'est le texte biblique lui-même qui se livre à sa propre exégèse. La citation a une double fonction, elle est d'un côté le point de départ du commentaire (§31,6-10), au sujet du rachat des âmes par la mort de Jésus Christ. Le texte explique ainsi pourquoi Jésus s'inquiète au sujet de sa Passion. De l'autre la citation scripturaire illustre un commentaire et a par conséquent valeur d'exemple comme le montre cet extrait :

Et pour cheste cose dist l'Escriture : « Je suis autresi comme chil qui conkeut l'esteule en le messon » : et ch'est a l'autre gent, autresi com li esteule est noiens envers l'autre gent, autresi com li esteule est noiens envers le grain. » (ESG§31,10-11)

La première citation de la parole évangélique est expliquée par une autre parole évangélique à travers une méthode déductive (*pour cheste chose*). Si la première citation est explicite, la deuxième quant à elle est basée sur une structure assez obscure qui demande à être expliquée. C'est pourquoi elle intervient après un cheminement rhétorique qui en explicite le sens. Le texte commence ainsi par les doutes de Jésus, ensuite l'histoire du larron et enfin la métaphore de *l'esteule* et du grain qui ne pourrait être comprise sans l'aperçu historique préalable. Or la question que l'on pourrait légitimement se poser tourne autour de la fonctionnalité de cette citation placée à l'incipit même de *l'Estoire*. Il semble que ce procédé soit fréquemment utilisé dans les sermons, E.Gilson rappelle en effet que :

« l'orateur sacré doit justifier l'enseignement qu'il va distribuer à ses auditeurs en posant le texte sacré dont cet enseignement dérive (...) C'est donc de l'Ecriture qu'il faut inévitablement partir, et c'est même à l'intérieur de l'Ecriture qu'il faudra définitivement s'enfermer, puisque si l'on partait d'autre chose, on conduirait les âmes dans la voie de l'erreur, et que, si on lui ajoutait quelque chose, on introduirait dans le sermon un élément pour le moins inefficace, et probablement dangereux. Le texte de l'Ecriture dont on part se nomme le *thema*, c'est donc le thème qui constituera le fondement même de tout l'édifice oratoire, ou pour mieux dire, c'est dans le thème que

---

<sup>1</sup> Le réalisme historique est renforcé par l'emploi des déictiques comme par exemple « a chel jour » §31,3

<sup>2</sup> *Le Joseph d'Armathie*, emploie en revanche le discours narrativisé : « Et ce dist Jhesucris en l'Escriture, aussi com cil qui cueille l'esteulle el tans de messon (...) » op.cit§ 16 ;

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

le sermon tout entier doit se retrouver virtuellement préformé. »<sup>1</sup>

Le thème de la citation scripturaire est, comme nous l'avons vu, le rapport entre la Passion de Jésus Christ et le rachat des hommes. Or le seul qui ait cru au Christ était le larron sur la croix. Le texte enchaîne ensuite directement sur le personnage de Joseph d'Arimathie, grâce à qui le message de Jésus Christ sera perpétué, et ce, par l'entremise du Graal. La citation a donc une fonction introductrice qui annonce le thème et l'orientation du récit.

Un autre exemple du lien qui unit la Bible à *l'Estoire* est le passage de l'enlèvement de Mordrain (§295) qui renvoie explicitement au prologue de *l'Estoire* mais aussi à l'Evangile de Luc. Dans cet extrait, le texte transforme la parole rétrospective écrite en parole orale actualisée: l'écrit cède la place au dit en gardant la même forme mais en déplaçant le canal de transmission. C'est ainsi qu'au début du roman, le narrateur nous révèle que le deuxième titre trouvé dans le livret est « *Chi est le commenchemens des Paours* » (§9,4-5) qui est une préparation à ce que la voix annonce lors de l'enlèvement du roi « *Chi commencent les paours !* » (§295). Il semblerait donc, que le narrateur lit ce qu'ont vécu les personnages et qui a été prononcé à haute voix. L'effet de la parole sur l'auditoire « *et quant il oïrent la vois ensi parler, si chaïrent tout pasmé de paour et jurent el lit tout estourdi aussi comme mort.* » (§295) est le même que celui éprouvé par le narrateur. « *et quant je oi che tître passé, si commenchai a lire et vi teus choses qui mout estoient peureuses et espoentables a veoir.* » (§9,5-7). Le texte qui a le même retentissement que la voix confirme sa dimension sacrée.

Par ailleurs ce passage affirme une double paternité religieuse, l'une apocryphe, celle du livret remis au narrateur, l'autre canonique celle de la Bible: « [...] *et lors fu acomplie la parole ke li prophetes dist : « Il seront doi en un lit ; li uns en sera levés et li autres sera laissiés ».* » (§295) qui renvoie à l'Évangile de Luc : « Je vous le dis, en cette nuit-là, de deux personnes qui seront dans un même lit, l'une sera prise et l'autre laissée » (17,34).

Par le biais de la citation évangélique, le lien temporel entre les deux textes, le prologue et le récit de *l'Estoire* qui consiste dans le premier à annoncer et dans le second à effectuer, confirme que *l'Estoire* n'est plus seulement dans la réécriture analogique, mais dans l'accomplissement historique. L'autre particularité de cette citation est qu'elle réfère directement à une parole prophétique de Jésus Christ. La voix divine mise en scène dans le

---

<sup>1</sup> E.Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, J.Vrin, 1955 p.101

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

texte littéraire, renvoie à la théophanie annoncée dans l'Évangile: l'*Estoire* accomplit ainsi ce que Jésus avait prédit qu'il arriverait « le jour où le fils de l'homme paraîtra » (Luc 17,30) et se livre de surcroît à l'exégèse de ce passage en le commentant à travers l'aventure advenue à Mordrain à qui *Tout en Tout* explique « *che fu a dire après che mousterroit li vrais Cruchefis tes choses, a ches que li plairoit, qui passeroient toutes les choses qui devant aroient esté de mervelles espoentables.* » (§343,10-12).

La proximité entre la déclaration de la voix et la réalisation effective de ce qui est annoncé : « *car, si tost com la vois eut dit : « Chi commencent les paours », tout maintenant fu li rois levés du lit, et si l'enporta li Esperis Nostre Signour loins de sa terre l'esrure de .XVII. Journees* (§295,9-10), prouve que le lecteur n'est pas au seuil du récit comme c'est le cas dans le prologue, mais au cœur de l'aventure du Graal. En effet, le prologue insiste sur le fait que ce que le narrateur découvre n'est que de l'ordre de la lecture "*et quant je oi che tître passé, si commenchai a lire et vi teus choses qui mout estoient peureuses et espoentables a veoir.*" (§ 9, 5-6). Il ne vit pas les peurs mais les voit: les épreuves ne sont donc vécues que par les personnages de l'*Estoire* et l'enlèvement dont le narrateur est victime après avoir lu le quatrième titre "*Chi commencent les Mervelles*" (§9,10) n'est pas synonyme d'épreuve mais de révélation puisqu'il a le privilège de vivre une ascension céleste qui lui permet de voir le mystère trinitaire.

La référence aux textes bibliques est très présente dans les formes oralisées des échanges entre les élus et les personnages qu'ils doivent conseiller. Le recours à l'autorité biblique non dans un souci d'authentification mais d'édification rappelle pour beaucoup les formules prédicatives. Le statut religieux du personnage se manifeste aussi à travers la fréquence des renvois au texte biblique. Ainsi le discours de Dieu ou de ses représentants ne cesse de renvoyer à des épisodes de l'histoire religieuse, comme cet exemple où *Tout en Tout* tente de reconforter Mordrain: « *Mais savoirs, che est Salemons, qui eut de sapiense outre chou ke nature ne puet doner a nul home mortel. Chil en dist a son fil, la u il l'entroduisoit: « Biaux fiex, dist Salemons, se tu veus conseil pourfitable, je le te donrai, et tu ne le jete mie puer, anchois le tien toutes les eures enclos et seelé dedens ton cuer: garde ke tu laisses tous jours Damedieu convenir de toi et de toutes tes choses ne ja autrement ne t'en entremet* » (§322). Ce passage renvoie au Livre des Proverbes (III, 1-5) : « Mon fils, n'oublie pas mon enseignement, et que ton cœur garde mes préceptes car de longs jours, des années de vie et la santé ils



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

ajouteront à ce que tu as. Que la piété et la fidélité ne te quittent pas: attache-les à ton cou, écris-les sur la table de ton cœur, et tu trouveras faveur et bon succès aux yeux de Dieu et des hommes. »

Lors de sa deuxième visite, il cite encore David « *Et che dist Davis, li vrais prophetes, la u il parole de la grant deboinaireté au Creatour: 'Nostre Sires est tous jours apparilliés a secourre tous chiaus ki l'apielent, pour ke il l'apielent de boin cuer en verité'* » (§336, 5-7) qui correspond au Psaume (145, 18) : « Iahvé est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent avec sincérité. »

Les passages (§71-86) qui concernent la conversion d'Evalach se caractérisent par leur visée didactique. Le récit de Joseph retrace toute l'histoire sainte afin de convaincre Evalach de se convertir en lui faisant son apprentissage religieux. Dans ce passage la structure homilétique<sup>1</sup> prend le pas sur le texte biblique à proprement parler. L'approche narrative de l'homélie de Joseph, « *Che te conterai je bien, dist Joseph, comme chil qui bien le sai, ne ja, che saches tu de voir, ne te ferai riens entendans ke je ne sache vraiment* » (§70) permet de faciliter au païen Evalach, l'accès au sens. Les manuels de prédication, les *artes predicandi*<sup>2</sup>, insistent sur la nécessité de la formulation oralisée des sermons afin d'atteindre le plus grand nombre. Michel Zink souligne ainsi:

« D'une façon générale la prédication est particulièrement intéressante par son rôle de vulgarisation, par son contenu *idéologique*, par sa forme rhétorique. Rôle de la vulgarisation, car le sermon doit diffuser et rendre compréhensible et convaincant pour un large auditoire un dogme que la recherche théologique et philosophique précise et approfondit et que l'expérience religieuse confirme. Contenu idéologique, car le sermon est un instrument de persuasion qui doit déterminer et orienter l'efficacité pratique et l'application à la morale quotidienne de l'enseignement chrétien: le prédicateur peut imposer sa forme de pensée à un public à demi ou complètement illettré dont le sermon est la seule nourriture intellectuelle. Forme rhétorique enfin car, s'agissant de la prédication médiévale, l'éloquence de la chaire se veut l'héritière de l'art oratoire antique, en même temps qu'elle contribue largement à la création de la prose moderne. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Voir L.J. Bataillon, *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et en Italie, Études et documents*, Aldershot (GB), Variorum, 1993 ; N. Bériou, *L'avènement des maîtres de la Parole : la prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Institut d'études augustinienes, 1998, Etienne Gilson, *Les idées et les lettres*, op.cit.

<sup>2</sup>M.G. Briscoe et B.H. Jaye, *Artes praedicandi. Artes orandi*, Turnhout, Brepols, 1992

<sup>3</sup>M.Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1982 p.11-12. Voir aussi, Albert Lecoy, *La chaire française au Moyen Age*, Paris, Didier, 1868 ; L. Bourgain, *La chaire française au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, V. Palmé, 1879

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Le prédicateur se doit en effet d'interpréter et de s'approprier le texte biblique en effectuant un travail d'exégèse préalable car la connaissance intime de la Bible est l'un des instruments indispensables à la prédication<sup>1</sup>. Le discours de Joseph est chargé d'allusions bibliques comme cette scène de l'Annonciation :

«Au tans Auguste Chesar, le boin empereour de Rome qui tint l'empire .XLII. ans et garda la terre si longement en ferme pais, au chief de .XXVII. ans après che qu'il eut esté coronés, avint ke Diex envia son angele, en une cité de Galylee qui est apielee Nazareth, a une puchiele qui avoit non Marie. Et quant li angeles vint devant, si li dist: « Diex te saut, Marie, plaine de grasce; Diex soit en ta compaignie; tu es benoite deseure toutes autres femes et li fruis de ton ventre est beneois. » (ESG§71)

qui est une reprise de l'évangile de Luc (1, 26-33) :

« Au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé par Dieu dans une ville de Galilée, appelée Nazareth, auprès d'une vierge fiancée à un homme de la maison de David, nommé Joseph. Le nom de la vierge était Marie. L'ange entra chez elle, et dit: Je te salue, toi à qui une grâce a été faite; le Seigneur est avec toi. Troublée par cette parole, Marie se demandait ce que pouvait signifier une telle salutation. L'ange lui dit: Ne crains point, Marie; car tu as trouvé grâce devant Dieu. Et voici, tu deviendras enceinte, et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé Fils du Très Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père. Il règnera sur la maison de Jacob éternellement, et son règne n'aura point de fin. »

Cependant, Joseph ne cite pas ses sources et le renvoi à la Bible ne se fait pas explicitement, dans la mesure où l'art de l'orateur Joseph consiste justement à présenter son homélie comme une vérité historique. « *Il avint* » (§70), qui introduit le discours, pose non seulement sa parole comme authentique mais cautionne également le déroulement effectif des faits évangéliques que renforce l'emploi des indications temporelles « *au tans Auguste Chesar* » (§70) etc. La narrativisation du texte évangélique permet de présenter l'histoire chrétienne non sur le mode des doctrines religieuses mais sur celui de vérité historique. La fluidité du discours qui insère des épisodes bibliques au sein d'événements historiques, permet une adhésion progressive de l'interlocuteur. L'absence de référence explicite au texte évangélique permet en outre de dépasser le carcan imposé par le texte évangélique préexistant et de devenir une histoire universelle qui existe indépendamment du texte. C'est ainsi que la forme oralisée de ce catéchisme destiné à Evalach est plus à même de redonner vie au texte évangélique. L'élus qui tente de convaincre les pécheurs par la parole, à force *d'exempla* et de sermons, ce porte-

---

<sup>1</sup>L. Bataillon *La prédication au XIIIe siècle en France et en Italie*, op.cit. pp.199-200

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

parole de Dieu, n'est-il l'avatar du narrateur du prologue, voire le porte parole du conte. En effet, les points théologiques auxquels renvoie le narrateur du prologue de *l'Estoire*, sont ceux là mêmes que les personnages tentent d'éclaircir dans leurs discours comme l'attestent les longues conversations entre Joseph et Evalach et qui précèdent la conversion de celui-ci. Le narrateur serait ainsi une incarnation de Joseph et Josephé et comme son aventure se situe *a posteriori* de celle du récit de *l'Estoire*, il pourrait être considéré comme une postfiguration des personnages.

#### 4.2 *L'auctoritas profane: le conte*

---

Si les personnages se réfèrent à la Bible pour construire leurs stratégies de prédication, *l'Estoire* quant à elle recourt à son texte de référence qui est le livret christique<sup>1</sup>. L'analogie avec l'Ancien Testament va au delà de la simple mise en scène des personnages bibliques pour renvoyer à la genèse même du récit. En effet, les seuls textes écrits de la main même de Dieu sont les Tables de la Loi. Affirmer que le livret est le « manuscrit » de Dieu, inscrit le texte dans la continuité de l'exode et de l'aventure biblique. Une place de choix est accordée à l'oralité dans les deux textes, non seulement du point de vue des protagonistes mais aussi de la narration elle-même. En effet, l'oralisation du contenu transforme le conte en une entité vivante douée de parole et qui a la faculté d'argumenter et de répondre. Dans ce passage qui retrace la *Légende de l'Arbre de Vie*, le conte anticipe sur les doutes que peut susciter l'in vraisemblance de son récit:

« Et qui vauroit demander au conte par quel raison li hom ne porta che rainsiel hors de paradis mieus ke la feme, car plus est hom haute chose ke feme n'est, a che respont li contes ke li porters de che raim n'apartenoit de noient a home se a le feme non, car, la ou la feme le portoît, la senefioit il ke par feme estoit la vie perdue et ke par feme seroit restoree; et che fu senefianche ke par la Virgene Marie seroit recouvrés li glorieus iretages qui pierdus estoit. Mais ore repaire li contes au rainsiel qui estoit repris et enrachinés en terre. » (ESG§433)

---

<sup>1</sup>Dans le Tristan en prose, une évolution se fait ressentir qui se traduit par le choix de *l'Estoire del saint Graal* comme métatexte. *L'auctoritas* s'affirme ainsi par le biais de la lecture "Après ce que je ai leü et releü par maintes fois le grant livre del latin, celui meïsmes qui devise apertement *l'Estoire del Saint Graal*, mout me merveil que aucun *preudome* ne vient avant qui enpreigne a translater del latin en françois." (éd. curtis p.39)

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Nous ne sommes pas face à un conte passif qui ne ferait que raconter mais face à un récit qui a le souci éminemment didactique de convaincre son auditoire. Par ailleurs, la référence de cette histoire, ce n'est plus la Bible mais le conte lui même qui fait figure d'autorité ce qui nous amènerait à penser que la vraie *estoire* que l'on retrouve au début de ce récit est bien le conte que l'on a sous les yeux et non la Genèse que le texte réécrit. L'Ancien Testament, avec lequel le conte se permet certaines libertés, est le pilier du récit. Le narrateur devient un intermédiaire privilégié entre un lecteur sceptique et un texte qui se veut véridique. Sans doute conscient de l'improbabilité de son récit, le narrateur tente de convaincre par des arguments logiques là où le texte biblique, fort de son autorité divine, cultive l'art de l'ellipse. Dans l'épisode de *l'Arbre de Vie*, la réadaptation du récit biblique se manifeste à travers l'emploi de la parenthèse qui vient expliquer ce qui est demeuré obscur dans le texte de référence<sup>1</sup>. La parenthèse n'a donc pas une fonction digressive ou ornementale, mais concourt à la visée didactique du récit comme le montre cet exemple:

« Et si tost com il orent andoi mangié del fruit mortel, qui bien doit estre apielés « morteus », car par lui vint la mors a aus deux premierement et puis a tous les oirs, si cangierent toutes lor qualités ke il avoient devant eües et lors, si virent que il estoient carnel et nu, qui devant chou n'estoient se chose esperitieux non, ja soit chou ke il eüssent cors. » (ESG§430)

Cette courte parenthèse qui renvoie au conte qui « parole » n'est autre qu'un rappel sommaire du sermon de Joseph à Evalach avant sa conversion. A la naissance de Jésus « *fu depichie la maleïchons qui fu faite a la premiere feme, quant il li fu dit: « Tu enfanteras ta porteüre en douleur », car il nascui si saintement ke onques sa mere n'en eut ne douleur ni angoisse.* » (§85).

Les formules discursives du récit<sup>2</sup> ressemblent à s'y méprendre à celles des personnages missionnaires tels que Joseph ou Céridoine. Les énoncés tels que « *et si vous dirai pour quoi* »

---

<sup>1</sup>Dans la Genèse, le texte mentionne juste « Elle prit de son fruit et en mangea. Alors se dessillèrent leurs yeux, à tous deux, et ils surent qu'ils étaient nus. Ils cousirent donc des feuilles de figuier et se firent des ceintures. Ils entendirent la voix de Iahvé Elohim qui se promenait dans le jardin, au souffle du jour, et ils se cachèrent, l'homme et sa femme, de devant Iahvé Elohim, au milieu des arbres du jardin. » (Genèse III, 6-8)

<sup>2</sup>Voir « La parole fondatrice » in P. Zumthor, *La Lettre et la voix, de la "littérature" médiévale*, Paris, Seuil, 1987 p83

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

(§434,11) et « *che fu a dire* » (§435) « *et si dist la vraie bouche del grant Maistre* » (§437) se rencontrent à divers endroits du texte autres que les discours, comme dans l'exemple de cette digression qui concerne l'Ile Tournoyante : « *Or repaire la parole a raconter la droite maniere de l'isle ou Nasciens fu portés, ke li paisant, si com je vous ai dit, apielent l'isle Tournoiant* » (§401) ou encore l'épisode de l'oiseau Serpolion « *De tel maniere com vous avés oï estoit li oisiaus* » (§354). Le texte qui n'hésite pas à s'éloigner de la droite voie du récit, en assigne la responsabilité à son hypotexte divin et se désolidarise de ce qu'il présente en se reléguant au simple rôle de porte parole (*a che respont li contes* §433). *La Queste del saint Graal* pour sa part, renvoie elle aussi la paternité de son conte à une *Estoire del Saint Graal* §56, qui a pour rôle de témoigner de ce que Bohort a vu et a rapporté à la cour du roi Arthur (§333). R. Hartman constate que les témoignages des chevaliers arthuriens rapprochent « encore plus les romans des chroniques, en écartant toute œuvre écrite intermédiaire entre le témoin oculaire (le chevalier) et les textes en question. »<sup>1</sup> Ce qui confère au récit un caractère historique :

L'autorité de la *Queste* est établie à partir du témoignage de Bohort, le seul chevalier qui ait survécu après avoir assisté aux moments les plus exaltés de la Quête. Ce témoignage se métamorphose en texte, et au prestige du témoin oculaire s'ajoute celui du conte. Le conte sert en même temps d'*auctoritas*, rendant crédible les événements, et établit un procédé habile qui permet la coordination d'un point de vue de tous les participants de la grande aventure.<sup>2</sup>

La seule vraisemblance dans ce récit dont la paternité est attribuée à Bohort, est que c'est lui qui a mené à bout les aventures du Graal et assisté à la mort de Galaad et qui a de ce fait, suivi le récit jusqu'au bout. Cependant, ce que raconte Bohort représente seulement ce que lui a vu et qui par conséquent reste assez limité. Les zones d'ombre sont en conséquence multiples dans la *Queste* ; *l'Estoire* se chargera d'en éclairer bon nombre en réécrivant la *Queste* comme nous le verrons ci-dessous. La question qui se pose de prime abord sur la relation qui unit la *Queste* à *l'Estoire* est celle de la temporalité. Emmanuèle Baumgartner remarque au sujet du *Lancelot-Graal*:

« Ces cinq textes sont ainsi une histoire totale du Graal et du monde arthurien. L'histoire du royaume, qui commence avec le *Merlin*, est d'abord enchâssée dans l'histoire du Graal. Mais cette dernière s'achève avec la *Quête*, la *Mort Artu* décrivant la disparition du royaume terrestre et d'Arthur et de la Table Ronde. Grâce aux nombreuses études dont a fait l'objet le cycle, nous savons que chacun de ces cinq textes est d'un auteur différent – il suffit au reste de les lire pour s'en rendre compte – et que leur ordre de

---

<sup>1</sup> R. Hartman : *La quête et la croisade*, op.cit. p.39

<sup>2</sup> Ibid. p. 46

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

composition ne correspond pas à leur ordre d'apparition dans les manuscrits. L'ensemble s'est en effet constitué à partir d'un noyau central, le Lancelot, auquel a été adjoint un double finale, la *Quête*, la *Mort Artu*, puis un prologue, *l'Estoire Merlin*. *L'Estoire del Saint Graal*, enfin, prologue général, a été composée en dernier. La disposition des textes dans les manuscrits, disposition dont le premier responsable reste inconnu, impose donc *a posteriori* un ordre logico-historique qui ignore les conditions réelles d'écriture mais qui fait d'œuvres discontinues un ensemble déployé sur l'axe du temps, ayant, à l'image du temps chrétien, un commencement et une fin. Le manuscrit invente un parcours, une trajectoire, sur le modèle prestigieux du parcours chrétien, puis clôture le temps en disant non seulement la naissance et le déroulement mais aussi la mort de l'histoire et du récit ». <sup>1</sup>

Nous distinguons en ce sens la chronologie de la genèse de l'œuvre de celle de la temporalité diégétique.

1) Genèse de l'œuvre : la datation des deux romans a suscité une controverse du fait de la proximité chronologique de leurs rédactions et des analepses et prolepses qui jalonnent les deux récits et qui peuvent par conséquent prêter à confusion. Nous considérons pour notre part que la rédaction de *l'Estoire* est postérieure à celle de la *Queste* dont elle s'inspire pour en combler les failles.

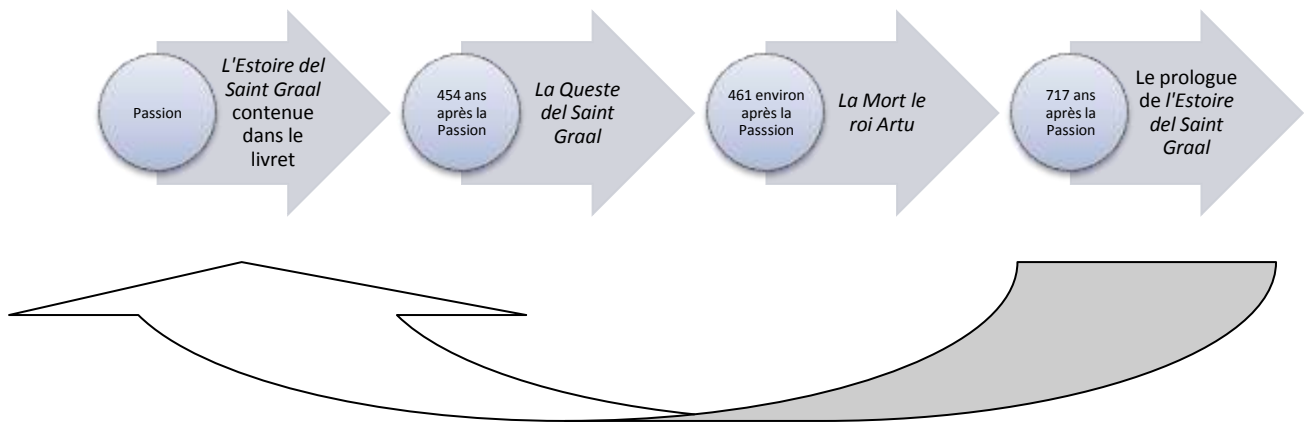
2) Temporalité diégétique : la temporalité diégétique des deux romans est quant à elle assez complexe du fait de l'existence du protorécit dans *l'Estoire* <sup>2</sup>. La frise qui suit rend compte d'une manière schématique de cet enchevêtrement temporel.

---

<sup>1</sup> E. Baumgartner, « Espace du temps, espace du manuscrit: les manuscrits du Lancelot-Graal », in *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XIIIe-XIIIe siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 382-383

<sup>2</sup> M. Szkilnik parle de « prologue postiche au cycle du Lancelot-Graal » « *L'Estoire del Saint Graal*, réécrire le *Queste*, op.cit. p. 294.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS



D'un point de vue diégétique, sur l'axe chronologique, *la Queste* s'inscrit antérieurement au début de la narration de *l'Estoire* puisque le premier récit se situe alors que « .iiii.<sup>c</sup> anz et .liiii. a aconpliz après la Passion Jesucrist » (QSG§6) et le second « après la passion Jhesucrist .VII. cens et .XVII. ans » (ESG§3). Le prologue est placé en amont du récit de *l'Estoire* à laquelle il sert de récit introducteur. Le fait que le narrateur se situe *a posteriori* de la *Queste*, de la *Mort Artu* et du récit de *l'Estoire del Saint Graal* lui permet de cerner le cycle du Lancelot-Graal dans son ensemble. C'est cette postériorité fictive de la date du don du livret qui permettra d'anticiper avec certitude sur certains événements que l'on retrouvera dans la *Queste* et qui convergent tous vers Galaad. Les prophéties et les prolepses narratives qui jalonnent *l'ESG* prennent alors tout leur sens : tout est déjà écrit au sens propre et figuré. La destinée des personnages arthuriens, tracée dans un texte préexistant, inscrit la parole annonciatrice du roman dans un avenir inéluctable.

*L'Estoire del Saint Graal* crée le passé de la *Queste*. Cependant, si *l'Estoire* est analeptique par rapport à la *Queste*, elle procède très souvent par prolepse dans son rapport avec son hypotexte comme dans cet exemple qui concerne l'achèvement des aventures du Graal dans la *Queste* :

En en toz les .v. anz li tint Percevaux compaignie en quel leu que il onques alast. Et dedenz celui terme orent il si achevees les aventures del roiaume de Logres, que pou en i avenoit mes , se ce n'estoient demostrances de Nostre



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Seigneur ou senefiances merueilleuses. (*QSG* §317,4-9)

et dont nous retrouvons l'annonce dans *l'Estoire*:

« Ce fu le commencement del brief qe Salomonz escrist por le chevalier qui puis fist tantes beles chevaleries el roiaume de Logres et mist a fin les aventures qui el roiaume de Terre Foraine et en maint autre païs avoient par la vertu et par la force del Seint Graal, si come li contes le devisera ça avant. » (*ESG* §457, 7-11)

L'exemple qui suit concerne quant à lui, les merveilles du Graal et l'élection de Galaad qui s'organise aussi selon le même schème, le narrateur annonce ce qui va se passer dans un texte :

« Et chil qui de toutes ches bontés sera plains et qui cheste merveille verra, si sera li daerrains hom del lignaige Nascien. Et tout ausi com Nasciens a esté li premiers hom qui les mervelles du Graal a veües, autresi sera chil li daerrains qui les verra, car che dist li vrais Cruchefis : « Au premier home du precieus lignaige et au daerrain ai jou devisé a demoustrer mes mervelles » (*ESG* §272)

Et la réalisation se fait dans l'autre :

Et com il fu el secré de la messe et li preudons ot ostee la plateine de desus le saint Vessel, si apela Galaaz et li dist : « Vien avant, serjant Deu, si verras ce que tu as tant desirré a veoir. » Et il se tret tantost avant et regarde dedenz le saint Vessel. Et si tost come il i ot regardé, si comença a trembler molt durement, si tost come la mortel char comença a regarder les esperitex choses. (*QSG* §330-331)

La parole anticipatrice du narrateur est d'autant plus affirmée que, d'un point de vue génétique, d'un texte à l'autre, la réalisation de l'acte a précédé son annonce. Les annonces dans *l'Estoire* n'en ont que plus de poids du fait de l'exécution effective et antérieure de ces actions dans la *Queste*. Suivant la chronologie de l'écriture, le rapport de *l'Estoire* à la *Queste* est donc celui de l'antériorité du fait par rapport à la cause. La conséquence étant d'ores et déjà effectuée, elle devient indubitable et s'apparente ainsi à la parole prophétique ou messianique. La parole de l'auteur de *L'Estoire* est donc tributaire d'un texte préexistant vers lequel il devra converger sans sombrer dans de lassantes répétitions. Selon M.Szkilnik, « récit rétrospectif, *l'Estoire* sature donc le passé comme pour épuiser toutes les possibilités narratives que la *Queste* avait laissées ouvertes. Ce n'est pas sa seule ambition. Car elle s'attache à élucider non seulement les allusions historiques mais aussi les symboles de la

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*Queste* ». <sup>1</sup> En effet, le récit est doublement conditionné : explicitement par la référence au livret que le narrateur devra copier et implicitement à cause de l'antériorité génétique du texte de la *Queste* dont *l'ESG* s'inspire. L'accomplissement des aventures n'est donc pas soumis aux frontières du texte qui l'annonce mais nous assistons à une érosion des contours grâce à l'intertextualité : l'achèvement n'est pas un évènement intrinsèque mais extradiégétique qui se situe dans un hypotexte. Et parce que les annonces dans *l'Estoire* se réalisent dans un autre texte, il s'agit de ce que Gérard Genette appelle une prolepse externe. Les rapports qu'entretiennent les deux romans ne se bornent pas à de simples annonces ou des retours en arrière puisque *l'Estoire* se permet d'emprunter certains passages elliptiques qu'elle se charge d'étayer. Le tableau qui suit rend compte d'une manière synthétique du rapport d'intertextualité qui unit les deux textes :

	<i>L'Estoire del Saint Graal</i>	<i>La Queste del Saint Graal</i>	Le reste du Cycle Lancelot-Graal
Nascien sur l'Ile tournoyante	Récit appartenant à la trame principale qui suit l'évolution chronologique progressive de <i>l'Estoire</i>	Récit rétrospectif de seconde main subordonné au discours des personnages	
La fin des aventures de la Terre foraine par Perceval	Prolepse narrative présentée sous forme de prophétie à Salomon ( <i>ESG</i> §457)	Récit se plaçant à la fin de la <i>Queste</i> et qui suit l'évolution chronologique de l'aventure ( <i>QSG</i> §317) Perceval accompagné de Galaad met fin à ces aventures.	
La légende de l'Arbre de Vie	Reprise du même épisode sous la forme d'une digression du conte.		
Galaad et la vision du Graal	L'annonce se situe en amont de la vision et explicite le lien spirituel et consanguin qui unit Nascien à Galaad à travers la vision du Graal ( <i>ESG</i> §272)	Galaad voit les merveilles du Saint Veissel ( <i>QSG</i> 330-331) comme l'a annoncé la voix dans <i>l'ESG</i>	
La descendance de Nascien	La glose du rêve de Nascien permet de passer en revue les grandes figures chevaleresques qui ont jalonné le paysage arthurien. Cette annonce est présentée d'une manière sommaire. ( <i>ESG</i> §633-634)	Non seulement la <i>Queste del Saint Graal</i> mais tout le cycle du Lancelot-Graal tourne autour des aventures du royaume arthurien et la succession de Galaad à Lancelot	

<sup>1</sup> *Ibid.* p 298

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Construction de la Tour des merveilles	La construction annonce les merveilles qui adviendront en Grande Bretagne au temps d'Arthur (§704-705)		La destruction de la tour par Lancelot se fait dans la <i>Mort le Roi Artu</i> , éd. Frappier (§197-198)
Mordrain attend pendant des siècles Galaad	Mordrain est puni par Dieu d'avoir regardé à l'intérieur du Graal malgré son interdiction. Il demande à Dieu de vivre jusqu'à l'arrivée du bon chevalier (§752)	Vers la fin du roman, Galaad arrive à l'abbaye où est couché Mordrain qu'il guérit de ses plaies (§314)	
<i>L'Estoire</i> annonce la venue de Perceval et de Galaad	Le conte prend en charge cette prolepse à travers l'expression « si come li Contes del saint Graal devisera ça avant apertement. » (§757)	Perceval voit un homme impotent couché dans une abbaye et un moine lui explique qu'il s'agit de Mordrain qui attend Galaad (§ 97-102). La particularité de ce passage est que le moine procède à un récit rétrospectif qui reprend l'histoire de Mordrain ab ovo en remontant à la Passion de Jésus Christ et en introduisant le personnage de Joseph d'Arimathie .	
L'écu de Galaad	La mort de Josephé est l'occasion de léguer un message au chevalier élu et une <i>remembrance</i> à Mordrain (§875) Josephé participe ainsi à l'annonce de la venue du bon chevalier comme l'avait fait Salomon auparavant.	L'histoire de l'écu est l'occasion d'introduire un récit étiologique qui en rappelle l'origine. Il s'avère ainsi que c'est l'écu qu'Evalach avait utilisé lors de sa bataille avec Tholomer. Josephé dessine de son sang une croix vermeille et annonce que cinq jours après son adoubement, Galaad viendrait le récupérer. (§35-38) Le récit s'achève sur la formule « si est tot einsi avenu com il le dist » (§39)	
L'épée brisée	Joseph est blessé à la cuisse par un Sarrasin. Il annonce que cette épée brisée ne sera ressoudée que par Galaad (§791)	La <i>Queste</i> se contente d'une allusion à l'épée brisée sans dire comment elle l'a été puisque le conte en a déjà parlé dans le <i>Lancelot propre</i> . (§318)	
La fin du châtiment de Moïse	Le récit annonce que le châtiment de Moïse prendra fin avec la venue de Galaad (§809)	La <i>Queste del Saint Graal</i> ne met pas terme à cette aventure et ne l'évoque même pas.	

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

La fin du châtement de Symeu	Le récit annonce que Galaad Symeu des flammes qui le dévorent parce qu'il a tenté de tuer son cousin (§828)	Lancelot avait précédemment échoué à délivrer la tombe de Symeu du feu, Galaad, qui lui a la grâce, parvient à éteindre les flammes (§315-316) La <i>Queste</i> ne dit pas quelle est la nature du péché que Symeu a commis envers Joseph d'Arimathie.	
Guérison du Mehaignié	Le roi Méhaignié, Pellehan fils de Lambor est blessé aux cuisses lors d'une bataille à Rome. Il attend la venue de Galaad pour le guérir (§892)	Galaad oint les jambes du roi du sang trouvé sur la lance et le roi est guéri (§323)	
L'épisode de la fontaine	Lancelot, le père du roi Ban est tué par trahison par le duc qui était jaloux de lui. Il lui tranche la tête qui tombe dans la fontaine, quand il essaie de la sortir, l'eau se met à bouillir. Elle ne refroidira que lors de la venue de Galaad (§903-904)	La fontaine refroidit quand Galaad met la main (§315)	

Les récits proleptiques et rétrospectifs sont ceux qui structurent la relation entre les deux romans. Au sujet des récits rétrospectifs de la *Queste*, A. Micha observe : « Ces rétrospectives n'ont pas pour raison d'être de justifier une action ou de mettre seulement au courant de faits d'où découle un épisode actuel, elles sont orientées vers un avenir à la gloire de Galaad, elles préparent son apothéose finale. »<sup>1</sup> Entre les deux textes, nous retrouvons donc certains éléments de reprise (répétition), dédoublement du récit mais aussi à certains égards, deux récits qui en se complétant se chevauchent parfois : deux textes dont le deuxième, *L'ESG*, annonce le premier, la *Queste*, et dont le premier rappelle sans cesse à lui le deuxième. M. Szkilnik distingue trois desseins concernant la réécriture de la *Queste* par *l'Etoile* : « l'un est proprement narratif : il restait à raconter ce que la *Queste* avait laissé dans l'ombre. Le second est pédagogique : la symbolique complexe de la *Queste* nécessitait des explications. Enfin le troisième me paraît presque relever de la critique littéraire : en réécrivant la *Queste*, l'auteur de *l'Etoile* en donne sa propre lecture. »<sup>2</sup>

Si la *Queste*, d'un côté bride la parole du narrateur de *l'Etoile*, imposant la finalité vers laquelle doit converger le texte, celle-ci d'un autre côté opère une réelle saturation de son

<sup>1</sup> A. Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, op.cit.p 142

<sup>2</sup> M.Szkilnik, « *L'Etoile del Saint Graal*, réécrire le *Queste* », op.cit. p 295

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

hypotexte en s'immisçant dans ses failles. Cette saturation est essentiellement temporelle (rapport d'antériorité fictive). L'interférence spatiale ne s'accomplit que vers la fin de *l'Estoire* lors de l'évangélisation de la Grande Bretagne où l'espace romanesque sera complété ; les personnages de la *Queste* évoluent dans le royaume arthurien là où se sont achevées les aventures de ceux de *l'Estoire* tandis que les héros de *l'Estoire* ne sont évoqués dans la *Queste* que comme appartenant à un autre temps et leur évocation se fait par le biais du discours des personnes autorisées.

Nous pouvons citer à titre d'exemple l'aventure de Nascien sur l'Ile Tournoyante qui est évoquée sommairement par la sœur de Perceval dans la *Queste* (§249-251) et d'une manière beaucoup plus détaillée dans *l'Estoire* où cette scène s'étend du paragraphe 401 au paragraphe 472. Selon Michelle Szkilnik, « l'amplification de *l'Estoire* a pour fonction de rétablir la primauté de la narration, alors que dans la *Queste*, l'allusion aux aventures de Nascien n'est qu'un argument dans une stratégie de persuasion.»<sup>1</sup> L'inscription du personnage de Nascien dans le présent de la narration se fait par le biais d'une rupture temporelle. Sa présence n'interfère aucunement avec l'action car son insertion se borne à un contenu discursif explicatif. Ce personnage qui est l'objet d'excursus étiologiques dans la *Queste*, sera doté d'une vie indépendante dans *l'Estoire* et participera à l'action plutôt qu'au discours rapporté.

J. P. Ponceau<sup>2</sup> met en évidence les contradictions existant entre les deux romans et qui l'amènent à la conclusion qu'il y a deux auteurs distincts. Partant du postulat que *l'Estoire* est postérieure à la *Queste*, il en déduit que la *Queste* résume *l'Estoire* :

ces disparates s'expliquent mieux si l'on suppose que c'est l'auteur de la *QSG* qui a connu et réemployé, tantôt en les résumant, tantôt en les reproduisant presque littéralement, plusieurs épisodes de *l'ESG* ; quand on résume, il est difficile de tenir compte de tout ce qui assure la cohérence du modèle et de qui est essentiel dans l'élaboration de ce motif.<sup>3</sup>

Nous avons de plus relevé une structure en chiasme dans l'agencement des deux récits: les longs épisodes de la *Queste* se réduisent très souvent à des annonces de quelques lignes dans *l'Estoire*, comme par exemple celle relative à la naissance et à la vie de Galaad :

« De celui istre li novismes qui sera fluns trobles come boe et espés el comencement, et el milieu clers et nez, mais en la fin sera il a cent

---

<sup>1</sup> Ibid. p.297

<sup>2</sup> J.P. Ponceau, « L'auteur de *l'Estoire del Saint Graal* et celui de la *Queste del Saint Graal* sont vraisemblablement distincts » in *Miscellanea Mediaevalia, Mélanges offerts à Philippe Ménard*, Tome II, Paris, Champion, 1998 pp. 1043-1056.

<sup>3</sup> Ibid. p 1056

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

dobles plus clers qe el mileu et sera si douz a boivre que a peines s'en porroit nus saoler ; en lui me baignerai ge toz ; cil sera rois coronez et avra non Galaaz ; cil passera de bonté de cors et de chevalerie toz les chevaliers qui devant lui avront esté et qui a son tens seront ; cil mettra a fin les aventures qui avendront en la terre ou en aventure et ma volonté te conduit ». (ESG §634)

Cette annonce résume en quelques lignes les aventures de la *Queste del Saint Graal* qui tournent essentiellement autour de Galaad: le roman débute avec son adoubement et se clôt sur sa mort. En revanche, ce qui dans la *Queste* préfigure des événements de quelques lignes est assez développé dans *l'Estoire*, comme l'exemple de Nascien et de l'Ile tournoyante que nous avons cité plus haut<sup>1</sup>.

La plupart des récits analeptiques de la *Queste* évoquent Joseph d'Arimathie d'une manière récurrente (§10,35, 88-89, 99-100, 164, 315-316, 318, 322, 327, 331) même si souvent il n'est pas le personnage principal du récit rétrospectif. Ainsi, la majorité des passages rappelant les aventures de Nascien et de Mordrain sont systématiquement introduits par le rappel de la Passion de Jésus Christ et du rôle joué par Joseph d'Arimathie.

Le récit qui rappelle l'origine de l'écu de Galaad et qui met en scène essentiellement Evalach est introduit par :

[..] il avint après la Passion Jesucrist .xii. anz que Joseph d'Arimathie, li buens chevaliers qui despendi Nostre Seigneur de la Croiz, se parti de la cité de Jerusalem entre lui et grant partie de son parenté. Et tant errerent, par le comandement Nostre Seignor, qu'il vindrent a la cité de Sarraz, que li rois Evalach, qui lors estoit sarrazins et mescreanz, tenoit. (QSG§35,34-40)

De même, alors que Perceval découvre un vieillard impotent dans une abbaye, le moine lui explique qu'il s'agit de Mordrain aveuglé par Dieu pour avoir voulu regarder le Graal et qui est dans l'attente de Galaad. Le récit analeptique est lui aussi introduit par la figure de Joseph d'Arimathie : « *il fu voirs, et oï l'ai dire a pluseurs jenz que Joseph d'Aramacie, li preudons, li buens chevaliers, fu premierement envoiez en ceste terre de par le Haut Mestre por ce qu'il i plantast et edefiast sainte crestienté a l'aide de son Criator (...)* »(QSG§99).

Dans un autre passage, un ermite rappelle à Lancelot l'annonce faite à Nascien son ancêtre de sa descendance et il la présente de la même manière : « *Voirs fu, que après la Passion Jesucrist .xlii. anz, oissi Joseph d'Arimacie de la cité de Jerusalem par le comandement de*

---

<sup>1</sup>Sur l'agencement de l'épisode de l'Ile Tournoyante dans *l'Estoire* et dans la *Queste*, voir M.Szkilnik, « *L'Estoire del Saint Graal, réécrire la Queste* », op.cit.pp. 295-298

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*Nostre Seignor por preechier et por anoncier par tot la ou il vendroit la verité de l'Evangile et de la Novele Loi et les comandementz de Saint Yglise et de la sainte Evangile » (QSG §164, 21).*

En revanche, nous avons noté une seule occurrence où le récit rétrospectif ayant pour personnage principal Nascien n'est pas introduit par la figure de Joseph d'Armathie. Il s'agit de la parenthèse rétrospective prise en charge par la sœur de Perceval vers la fin du roman et qui concerne l'Ile Tournoyante : « *il avint jadis, bien a .xliii. ans après la Passion Jesucrist, que Nasciens, le serorge lo roi Mordrain, fu portez en une nue par le comandement Nostre Seignor, .xiii.jornees loig de son païs (...)* » (QSG§249, 26- 29).

Le parti pris d'insérer directement l'histoire du personnage principal sans introduction intervient à un moment où l'aventure du Graal touche à sa fin et que les personnages élus à qui s'adressent la sœur de Perceval ont déjà joui de nombreux récits rétrospectifs, rappelant le rôle joué par Joseph lors de la Passion de Jésus Christ. A ce stade du récit, les personnages ne peuvent ignorer ce que les ermites n'ont eu de cesse de rappeler.

Outre la récurrence de l'apparition de Joseph dans les récits analeptiques de la *Queste*, la référence à *L'Estoire dou Graal* de Robert de Boron a sans doute influencé le parti pris de *l'Estoire* de commencer son « *escripture* » au moment de la Passion du Christ et de l'intervention de l' élu de Dieu (ESG§30). Cependant, la fréquence du recours à Joseph d'Armathie dans la QSG laisserait supposer que *l'ESG* en investissant ce personnage d'une vie indépendante serait remontée à ses enfances ou du moins à la cité d'Armathie avant qu'il ne parte rencontrer Jésus Christ. Or le texte prend l'initiative de débiter le récit à la Passion qui correspond au point zéro de l'histoire autour duquel s'articule non seulement le temps chrétien mais aussi celui de *L'Estoire dou Graal* inspirée de l'Evangile de Nicodème.

Toutes les proses du Graal s'ouvrent sans exception sur l'histoire de Joseph dont elles donnent un récit plus ou moins détaillé. *L'Estoire dou Graal* fournit en effet à cette matière le *terminus a quo*, le point d'ancrage temporel que s'épuisent par exemple à trouver les cycles épiques contemporains ou le récit historique.<sup>1</sup>

En instituant le temps de la Passion comme le temps zéro et en faisant débiter *l'Estoire del Saint Graal* à ce temps zéro, l'auteur sature complètement le passé arthurien. Si la Bible prend pour point de départ le récit de la Genèse, le cycle du Lancelot-Graal adopte *l'Estoire* comme

---

<sup>1</sup> E.Baumgartner, « Robert de Boron et l'imaginaire du livre et du Graal ». In *De l'histoire de Troie...*op.cit. p.267



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

celui de sa genèse littéraire en déplaçant le temps des commencements à celui de la Passion. Cela est confirmé par le fait que tous les récits analeptiques de la *Queste*, à l'exception de la *Légende de l'Arbre de Vie*, ne remontent pas au-delà de l'histoire de Joseph d'Arimathie. Ceci pourrait s'expliquer par le désir d'ancrer la fiction littéraire dans un récit cosmogonique (création du monde et des ancêtres arthuriens) avec lequel elle converge en aval. Le temps de la Passion est donc le point de jonction entre la Genèse et la littérature arthurienne. De même que le temps de l'Ancien Testament préfigure le temps chrétien, les digressions analeptiques de *l'Estoire* (La légende de Pompée, d'Hippocrate et de *l'Arbre de Vie* sont utilisées à des fins édifiantes et entretiennent avec le reste du roman une relation spéculaire comme cela a été démontré dans la première partie de la thèse.

Cependant, il n'est pas rare qu'un personnage survive au delà du temps humain qui lui est logiquement imparti. Dans *l'Estoire* par exemple, Mordrain prie Dieu de lui permettre de voir un jour Galaad:

Qant li rois ot faite ceste requeste a Nostre Seignor, maintenant respondi la voiz et dist : « Rois, ne t'esmaier mie, car Nostre Sires a oïe ta proiere : ta volentez ert accomplie de ceste chose, car tu vivras jusqu'a cele hore que li chevaliers que tu demandes te vendra veoir ; et au terme qu'il vendra devant toi te sera la clartez rendue des ielz, si que tu le verras apertement, et lors seront totes tes plaies sanees, qui devant a icelui jor ne rejoindront. (ESG§752)

Mordrain survit par delà *l'Estoire* et a le privilège de rencontrer Galaad son descendant (QSG§314) et de mourir juste après. Cette survivance d'un personnage en dehors du temps humain, marque celui qui en bénéficie du sceau de l'élection. Comme également cet épisode qui met en scène Josephé lors de la scène finale de la liturgie du Graal. A Galaad qui s'enquiert de son identité il lui dit:

« Or saches, fet il, que je sui Josephés, li filz Joseph d'Arimachie, que Nostre Sires t'a envoyé pour toi fere compaignie. Et sez tu por quoi il m'i a plus tost envoyé que .i. autres? Por ce que tu m'as ressemblé en deus choses: en ce que tu as veues les merveilles del Saint Graal ausi come ge fis, et por ce que tu as esté virges ausi come ge fui; si est bien droiz que li .i. virges face compaignie a l'autre. » (QSG§331)

Le lien qui unit le *terminus ad quem*, Galaad, à son ancêtre Josephé, n'est autre que celui de la filiation romanesque, puisque ce dernier n'a pas encore de vie indépendante de celle de son descendant. Selon A. Micha, « La *Quête* se libère du temps historique et, sauf pour la nef de

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Salomon, en détruit les barrières»<sup>1</sup>. Dans ces deux exemples, les interférences entre le temps archéologique et celui de l'accomplissement se créent grâce à une intervention sacrée: ces personnages ne sont donc plus assujettis à la parole d'un autre personnage qui les invoque dans le fil de la narration, mais l'auteur de *l'Estoire* se les réapproprie sous le couvert de l'autorité divine qui ne souffre pas des frontières temporelles.

Par ailleurs, si nous comparons le récit de *l'Arbre de Vie* de la *Queste* à celui réemployé dans *l'Estoire*, nous remarquons que celle-ci réécrit cet épisode à l'identique, à quelques variantes près. Selon A. Pauphilet :

L'épisode de la nef de Salomon présente, pour la critique du texte, une intéressante particularité. On a vu que le texte de cet épisode qui est incorporé à *l'Estoire* ne provient pas de la tradition manuscrite de la *Queste*. Toutefois l'identité des deux manuscrits est telle qu'on ne saurait douter qu'elles sortent d'un même original. Ce sont deux descendance parallèles<sup>2</sup>.

Dans *l'Estoire*, plusieurs personnages (Mordrain, Nascien, Célidoine) ont le droit de monter à bord de la nef. Cependant aucun n'aura le droit de connaître son histoire et seul Nascien a le privilège d'en connaître la sénéfiance. En revanche dans la *Queste*, les personnages ont accès à l'histoire mais pas à la glose. Selon Michelle Szkilnik :

« La nef de *l'Estoire* est comme le Christ d'avant la mort et la résurrection, qui se montre à tous, prêche et explique ; dans la *Queste*, elle est comme le Christ d'après la résurrection, visible aux seuls élus qui dans un acte de foi spontanée en comprennent la nature divine<sup>3</sup> ».

Elle explique ainsi que la raison pour laquelle la nef de Salomon est glosée dans *l'Estoire* et pas dans la *Queste* est imputable au fait que « Nascien comme le lecteur a besoin d'explications »<sup>4</sup> tandis que ceux de la *Queste* sont plus rompus à ce travail exégétique vers la fin de la quête.

Indépendamment de l'exercice herméneutique, présent ou absent, les deux romans ont cependant en commun de placer le lecteur dans une position privilégiée puisque c'est avant tout à lui que le récit rétrospectif est destiné dans la *Queste*. Ceci avant même que les élus trouvent l'histoire inscrite sur un brief, et dans *l'Estoire*, seul le lecteur a cet honneur puisqu'aucun élu n'en jouira. La place occupée par le public est donc aussi importante que

---

<sup>1</sup> A. Micha, *Essais sur le cycle du Lancelot-Graal*, op.cit. p.142

<sup>2</sup> A. Pauphilet, *Etudes sur la Queste*, op. cit. Pxxx

<sup>3</sup> M. Szkilnik, « *L'Estoire del Saint Graal*, réécrire la *Queste* », op.cit. pp. 300-301

<sup>4</sup> *Ibid.* p.300

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

celle occupée par les personnages qui apparaissent ainsi comme des destinataires de seconde main.

Et por ce que maintes jenz le porroient oïr qui a merveille le tendroient se l'en ne lor devisoit coment ce poist avenir, si se destorne .i. pou li contes de sa matere et de sa droite voie por deviser la verité des trois fuseaux qui de trois colors estoient. (*QSG*§252)

Cette parenthèse ne concerne donc pas les trois aventuriers Perceval, Galaad et Bohort mais s'adresse en premier lieu aux gens sceptiques susceptibles de ne pas croire l'histoire des trois fuseaux. Ce n'est que vers la fin de cette parole sortie de sa droite voie, que les personnages découvrent inscrit sur un brief, l'exposé sur la nef : « *Et Percevalx comence a qui estoit el brief, tant que il lor devise la maniere et des fuiax et de la nef, tot ainsi come l'estoire l'a devisé* » (§271) . L'épisode se réinsère ainsi au sein de la diégèse et participe à l'aventure des personnages. Le dédoublement du récit entre une forme directe et une forme abrégée – ou sommaire selon la terminologie de Genette<sup>1</sup> – place le texte raconté comme effectif et du fait de son antériorité le récit de la *Légende de l'Arbre de Vie*, devient le texte de référence auquel le *brief* est comparé. Autrement dit, l'écriture du *brief* et sa lecture par Perceval n'interviennent qu'une fois que l'histoire que l'on a sous les yeux s'est déroulée et sa mise en écrit ne fait qu'attester son authenticité et lui donner de la crédibilité. Ce dont témoigne le récit est l'existence de cette histoire posée comme vraie, et qui tient sa légitimité du conte, avant même que Perceval et ses compagnons n'en prennent connaissance.

A la différence du Lancelot, la Quête multiplie dans l'espace et le temps les voix autorisées et annexe même, par le biais des inscriptions, l'écriture divine. Mais il serait facile de démontrer combien ces interventions sont autant de distorsions des textes sacrés, coups de force répétés d'un narrateur qui fait fructifier dans l'espace du « roman » un rameau apocryphe dérobé à l'Arbre de Vie...<sup>2</sup>

Le seul texte de référence supposé authentique est la Bible et par extension, l'histoire des trois fuseaux, récit étiologique qui instaure le lien entre les temps arthuriens et la cosmogonie des personnages pose le récit apocryphe comme vrai et le certifie. La *Queste* insère le récit de l'Arbre de Vie grâce à l'intervention du conte qui serait le texte trouvé dans la bibliothèque de Salisbury par Gautier Map, clerc d'Henri II. Il s'agit par conséquent d'une attribution fictive qui confirme la dimension temporelle du récit. Selon Emmanuèle Baumgartner :

---

<sup>1</sup>G. Genette, *Figure III*, Paris, Seuil, 1972 p.130

<sup>2</sup>E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » op.cit. p. 172

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

(...) que l'auteur de la Quête se soit contenté d'un moyen terme, Gautier Map en l'espèce, me semble d'autant plus révélateur. Dictées par un chevalier arthurien, et non par une parole inspirée ou divine, mises en forme (en latin) par un écrivain historiquement repérable et dont le nom est lié à celui d'Henri II, révélées à Salesbieres, au lieu même où s'enclôt la saga arthurienne, de la victoire d'Uter à la disparition tragique de l'univers arthurien, les aventures du Graal s'inscrivent et s'achèvent dans l'espace arthurien, dans cet univers idéal où la chevalerie s'imaginer et se joue son histoire.<sup>1</sup>

Gautier Map simple *translator* dans la *Queste* mais qui s'affirmera comme auteur dans la Mort Artu<sup>2</sup> est éminemment humain. En revanche, le texte de référence de *l'Estoire* serait le manuscrit de Dieu auquel le narrateur a donné sa dimension humaine mais que Robert de Boron, *translator* fictif, se chargera de nous livrer: « (...) et ainsi le dit messires Roberz de Borron, qui ceste estoire tranlata de latin en romanz après celui saint hermite a cui Nostre Sires la livra premierement » (ESG§613). E. Baumgartner rapproche le profil de Gautier Map de celui de Robert de Boron dont il est « le digne complice et continuateur<sup>3</sup> ». Selon Alexandre Leupin, « Le nom de Robert de Boron serait alors le nouveau lieu de la signature, qui prétend, elle aussi, à la rectitude d'une bonne traduction et qui s'appuie de l'autorité antérieure du livre fidèlement transcrit par le premier narrateur<sup>4</sup> ». Le narrateur aurait transcrit le livret d'une langue sacrée interdite en une autre langue sacrée, humaine celle-là, le latin, et Robert de Boron l'a traduit en langue romane, multipliant ainsi le nombre d'intermédiaires pour renforcer l'authenticité du conte.

Or l'autre problème que présente l'épisode la *Légende l'Arbre de Vie* concerne justement la double authentification puisque la *Queste* en renvoie la paternité au conte et *l'Estoire* au témoignage du livret. Est-ce à dire qu'il existe une incohérence? Il semblerait que non, car même si l'épisode de *l'Arbre de Vie* est considéré comme une digression par le conte lui-même, les personnages tout autant que les lecteurs ont le droit de connaître la vérité sur cette étrange nef.

Par ailleurs, le récit qui relate l'histoire de *l'Arbre de Vie* est introduit par la formule

---

<sup>1</sup>E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op. cit. p.31

<sup>2</sup>*Ibid.* p.27 dans la *Queste* « Tout se passe comme si cette mise en scène complexe avait pour fonction d'évacuer la notion même d'auteur et d'y substituer une série ininterrompue de « translations », de la parole de Bohort à la parole du conte, en passant par le livre de Gautier Map. »

<sup>3</sup>E. Baumgartner « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal » op.cit. pp.172-173

<sup>4</sup>A. Leupin, *Le Graal et la littérature*, op.cit.p.33

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

stéréotypée « *il avint* »<sup>1</sup> (ESG§429) qui « affirme la vérité de l'énoncé <sup>2</sup> ». Ainsi, cet épisode de la Bible n'est pas considéré comme une vérité s'étant déroulée *in illo tempore* mais comme ayant un lien historique avec le roman. *L'Estoire* en effet évoque le Livre Saint à travers la paraphrase « *la vraie estoire* » (ESG§429) annonçant implicitement l'existence d'histoires considérés comme mensongères. Le narrateur établit ainsi la filiation entre *l'Estoire* et la Bible et légitime son texte en profitant de cette *auctoritas* mais paradoxalement, il annonce l'apocryphie de son propre texte du fait de la fictivité de cette *auctoritas*, puisque le texte biblique n'évoque pas le rameau en question. L'authentification se fait donc par le biais de la transmission du brief et par la présence de la nef qui témoigne entre autres de l'existence réelle d'une chronologie mythique. En effet, la persistance au delà du temps sacré – celui de la Bible – de cette nef messagère de Dieu ne vient pas autant attester la légitimité de Galaad, que la légitimité de ses ancêtres. La découverte de la nef est par conséquent une preuve de la vérité biblique. Ce lien se traduit à la fois par le rameau qui est une *remembrance* du jardin d'Eden et qui par extension, affirme l'existence d'un espace divin perdu, et aussi par la nef qui est le lieu de la transmission de cette *remembrance*. En ce sens, la nef ne fait pas qu'annoncer la venue du bon chevalier mais elle atteste que la Bible n'est pas qu'une fiction et représente ainsi un témoignage chrétien. Car ce vaisseau n'est-il pas la matérialisation de la parole de Dieu transmise à Salomon pendant son sommeil? Par conséquent, ce récit dont la filiation renvoie au *conte*, affirme par la même occasion l'existence d'une paternité divine: c'est l'existence de la nef qui affirme la cosmogonie biblique et non le contraire. La Genèse qui se présente comme le présupposé de l'histoire du Graal grâce à cet excursus, s'avère dépendante de la transmission de ce récit sous forme d'un témoignage spectaculaire celui sans qui ce conte n'aurait pas eu lieu.

L'autre fait particulier qui confirme que la nef symbolise le verbe de Dieu, est sa mise en scène dans *l'Estoire del Saint Graal*, où c'est, rappelons-le, Nascien qui la découvre le premier. Contrairement aux trois élus du Graal, Bohort, Galaad et Perceval qui tout de suite : «*conurent bien que li fuisel estoient de naturel color sanz pointure nule; si se merveilloient molt, car il ne sorent coment ce pooit estre venu.* » (QSG§271), Nascien doute de la réalité de ce qu'il voit «*par foi, dist il, ge ne sai que dire de moi meesmes, car les merveilles de cest*

---

<sup>1</sup> Voir Partie I, chapitre II : Le motif spéculaire : le discours en « voirs fu », E. Baumgartner, « *Voirs fu* –ou comment composer du passé » op.cit. p.47

<sup>2</sup>E. Baumgartner, *L'arbre et le pain*, op cit. p.84

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

*lit me deçoivent, qar, en si grant chose come ci a, ne porroit estre qu'il n'i eüst aucune fauseté? » (ESG§461).*

Or comme souligné précédemment, la *Queste* pareillement à l'*Estoire* anticipe sur les doutes que peut émettre un lectorat incrédule : « *Et pour chou ke en doutanche en serroient teus gens le porroient oïr conter, si s'en tenroient pour engingniés se il n'en savoient plus, pour chou se destourne tant li contes de la droite voie de sa matere ke il descuevre la verité pour abatre la doutanche.* » (ESG§428,18-21). Cette histoire merveilleuse, et par conséquent invraisemblable, est sans cesse menacée d'une suspicion qui atteint non seulement le lecteur mais aussi le personnage de peu de foi, auquel le public peut facilement s'identifier et qui a de ce fait un statut exemplaire.

Les personnages pécheurs comme Evalach ou le roi Label représentent en toute évidence un lectorat dubitatif : « *Pour peu, dist Evalach, ke je ne te tieng pour ivre, car, quant tu m'as une cose recouneüe, et puis, si le me noies après: car encore tesmoignes tu de ton Dieu ke il a Pere, et si dis ke il ne fu pas engenrés de carnel compaignie! Et che ne puet avenir, ne raisons ne verités ne samble che mie.* » (§77) ou encore vers la fin de leur échange « *Tu me fais entendant unes choses ke nus ne porroit metre en voir ne en nule maniere ne samble raisons, car tu dis ke il ne fu pas engenrés en la feme dont il nascui, et ke ele estoit puchiele ne onques ses puchelages n'en empira; après me dis ke li Peres et li Fiex et li Sains Esperis ne sont ke uns seus Diex, et si est chascuns d'aus .III. Diex par soi* » (§87).

Ce passage où le roi Evalach s'insurge contre la folie du discours de Joseph sur la Trinité et sur la virginité de Marie aurait eu pour conséquence un châtiment effroyable s'il s'était agi d'un autre personnage comme Lucan le philosophe :

« Ge ne dirai chose fait-cil, que je ne sache bien et que je ne voie apertement, qar de ce ne dote nus que onques feme ne porta enfant dedenz son ventre qui ne fust deffloree au concevoir et qui n'en soffrist grant dolor a l'enfanter! » (...) Maintenant qe il[Celidoine] ot ceste proiere faite, cil qui estoit apelez Lucans comença a braire et a muire ausint come uns toreaus et a faire la plus fort fin del siecle. (ESG§685)

La stratégie de l'auteur est donc simple: évincer les détracteurs en les punissant mais accorder la place à une parole suspicieuse mais fortement encadrée puisqu'elle ne se situe pas dans l'argumentation logique mais dans le questionnement en apparence légitime pour celui qui n'a pas la foi. Il est d'ailleurs remarquable que seuls les futurs convertis aient le droit d'émettre des doutes sur l'authenticité du témoignage chrétien, et ce pour la simple raison qu'ils ne représentent que des entités fictionnelles qui attestent de la religion de Jésus Christ.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Implicitement, le texte appelle son lecteur à s'identifier aux héros futurs convertis.

Le lecteur peut donc se méfier et Nascien n'est pas en reste qui se sent trompé par ce qu'il voit. Cependant, contrairement au lecteur à qui l'histoire est livrée et qui par conséquent n'a plus le droit de douter, Nascien ne sait absolument rien de la *Légende de l'Arbre de Vie*. La noyade, châtement encouru par cet « *hom de povre creance et de povre foi* » (§461) est là pour rappeler que dans l'univers chrétien, la place n'est jamais longtemps accordée au scepticisme. Il n'est donc pas étonnant que dans la *Queste*, les trois personnages aient accès au brief qui leur explique la légende *a posteriori*. En effet, chez eux, la foi précède la compréhension tandis que Nascien cherche sans cesse des preuves matérielles pour pouvoir croire. Par conséquent, il n'aura pas le droit de connaître cette légende mais seulement sa *senefiance* qui reste absente de la *Queste* du fait que les personnages ont d'ores et déjà confirmé leurs élections. Le *preudom*, explique ainsi à Nascien échoué sur un rivage après sa punition : « *Nef n'est ele mie semblable as autres, ainz est une des demostrances au grant Maistre qui ci t'aporta, et « senefiance » la doit l'en mierz apeler que « nef ».* » (§466).

Les gloses auxquelles se prêtent les protagonistes sont la preuve de l'incomplétude religieuse dans laquelle se trouve celui à qui l'explication est destinée. Nascien n'arrive donc pas à déchiffrer la nef et a besoin des éclaircissements d'un envoyé divin, ce qui confirme que cette nef n'est autre qu'un message de Dieu, qui joue le même rôle qu'un songe ou qu'une vision hermétique. L'échec du personnage à décrypter le message confirme le fait qu'il ne lui est pas destiné; il en est de même pour Céldoine (§517) et Mordrain (§524) qui, s'ils ont aussi le privilège de monter momentanément à bord de cette nef, n'auront pourtant pas accès à son histoire, car cette nef qui traverse les âges est orientée vers Galaad, le *terminus ad quem*, à qui le récit est révélé ainsi qu'à ses compagnons.

#### 4.3 Absence d'*auctoritas*: le discours diabolique

---

Contrairement aux envoyés de Dieu qui ne cessent de citer la Bible, les avatars diaboliques quant à eux ne se réclament d'aucune *auctoritas*. Le discours diabolique se caractérise par l'emploi du pronom personnel « je » tandis que celui des envoyés de Dieu manifestent la présence d'une transcendance réelle mais qui demeure momentanément inaccessible à celui qui ne réussit pas les épreuves.



### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

Il existe cependant deux types de discours diabolique, le premier assez rare intervient dans des scènes spectaculaires ou publiques, ou le diable est déjà en possession du corps et dans ce cas, seule la parole chrétienne, orale ou écrite (le livret) , parvient à le déloger. Dans ce genre de scènes, le diable reconnaît la puissance divine et ne résiste pas à l'exorcisme. La séquence qui se déroule entre Evalach et la statue dans le temple montre à travers l'expression « *mais onques tant ne seurent demander a chele ymage ke il onques en peüssent parole traire.* » (ESG§149) par exemple, l'impuissance du démon à rendre la vue et la parole à un païen. L'ymage ne peut parler et quand le *dyable* qui l'habite accepte enfin de le faire, c'est pour clamer le pouvoir de Jésus Christ : « *Foles gens, ke alés vous atendant? Il a en vostre compaignie un crestien qui a si loié Appolin par le conjurement de Jhesucrist, son Dieu, que il n'a nul pooir de vous respondre, na ja nus diex, en lieu ou il soit, n'osera doner respons ne ne porra, puis ke il l'ara conjuré* » (§150). Ce passage, ainsi que celui qui montre Josephé traînant un diable à travers les rues (§252), met en évidence qu'un seul discours est possible, celui des chrétiens et que les idoles des païens n'ont d'autre choix que de se rendre face à l'autorité chrétienne. Il en est de même dans la scène du prologue qui oppose le narrateur au démon qui a pris possession du corps de l'ermite : « *Et je conjurai le dyable de par Jhesucrist ke il s'en issist; et il me respondi ke par Jhesucrist i estoit il entrés et par lui s'en istroit.* » (§25,14-16). Et c'est grâce à l'exorcisme opéré par le livret qu'il pourra libérer le possédé.

A l'inverse, les scènes où les personnages sont mis à l'épreuve témoignent de la virulence du discours diabolique et de son souci de persuasion. Ainsi en est-il dans l'épisode du Sage Serpent dans l'*Estoire del Saint Graal* ou encore dans la *Queste del Saint Graal* dans l'épisode qui oppose le lion au serpent sur l'île déserte, met en évidence l'obscurité de la parole diabolique qui ne s'exprime que par paraphrase: « *Je sui, fist-il, uns hom loig de cest raigne et esloignié de ceste herité, et neporquant en mer et en terre cort ma seignorie si merueilleusement que li plus des genz me tienent a seignor (...)* » (ESG§582) et dans la *Queste del Saint Graal* « *Je sui, fet ele, une damoisele deseritee, qui fusse la plus riche feme del monde se je ne fusse chacié de mon eritaje.* » (QSGI30, 23-25)

La femme diabolique dans la *Queste del Saint Graal* esquivé toute allusion biblique en orientant la discussion avec Perceval vers autre chose « *Quant cele ot qu'il li fet mencion de l'Evangile, si ne li respont rien a cele parole, ainz le met en autre matire.* » (QSG§128, 16-17) de même plus loin quand Perceval évoque encore « *Nostre Seignor* » (§129), sans l'aval de qui

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

il ne pourrait sortir, elle élude le propos en ces termes « *Tot ce, fet ele, lessiez or ester, mes dites moi se vos manjastes hui.* » (§129,27-28). Le propos dès qu'il s'engage sur la voie de l'évocation religieuse, dangereuse pour le diable, est ramené à des soucis beaucoup plus terrestres et immédiats comme celui de la faim. Ainsi, le trait particulier du discours diabolique<sup>1</sup> est qu'il ne prétend pas que sa connaissance des choses cachées vient d'une entité omnisciente. Tout son discours au contraire procède par paraphrases, emploie des référents indéfinis qui augmentent l'ambiguïté d'un propos que les *preudoms* auront soin d'expliquer et de mettre à nu. Nous remarquons dans le discours diabolique (§131), l'absence de toute référence biblique ou transcendantale, là où au contraire, les missionnaires de Dieu citent des extraits des Ecritures pour définir Dieu ou pour reconforter les éprouvés comme cet exemple dans lequel le *preudom* cite Isaïe 14,13-14 pour expliquer l'orgueil du diable: « *Et si fu voirs qu'ele fu jadis es ciels en la compaignie des anges; si biax, et si tres cler que por la grant beauté de lui s'enorgoilli trop, si se volt fere pareil a Deu, et dist: " Je monterai en halt, et seré senblable au haut seignor."* » (QSG §137).

Dans l'*Estoire del Saint Graal*, le doute quant à la parole d'un étranger s'installe du moment où le personnage n'est pas chrétien comme le souligne cet autre passage de l'entrevue des messagers avec la jeune femme sur l'île d'Hipocrate:

« Par foi, fait li uns des vallez, se ele estoit de nostre loi et il ne covenoit que nos li feïssons homage, je loeroie bien que nos nos alissons aveques li, mais, se ele estoit d'autre loi et nos li faisions homage, ele nos feroit nostre loi guerpir : et ce est ce ou nos devons faire graigneur force. » (ESG §594)

La jeune femme avoue alors qu'elle est païenne et les messagers lui répondent : « (...) *puis que vos n'estes de nostre loi ne que vos n'iestes crestiene ne de nostre creance, nos vos laissons del tot, car de tenir compaignie a home et a feme qui contraire soit a nostre loi ne porrions nos amender* » (§594). Autrement dit, le fait de ne pas appartenir à la religion chrétienne entache la parole de la jeune femme de soupçon et l'écarte de ce fait de l'aventure. Le doute ne concerne pas seulement le discours du païen puisque sa nature subversive le marginalise. Il s'agit d'une étape supérieure concernant les échanges avec les entités

---

<sup>1</sup>Le cas de la tentation de Bohort (QSG§221-222) est assez particulier, puisque contrairement aux autres personnages, sa vie n'est pas en danger et il ne se retrouve pas sur une île déserte. C'est la femme tentatrice qui met la sienne en danger pour le faire chanter, sur le mode de l'amour courtois, et selon ces codes, il se doit de la secourir. Or Bohort préfère qu'elle perde la vie plutôt qu'il ne perde son âme. Le motif de la tentation ne se fait donc pas selon une logique discursive mais spectaculaire. Voir Partie I, Chapitre I : *Le soupçon diabolique*.

diaboliques qui sont exclues de tout commerce avec les chrétiens.

#### 4.4 *Effacement et réécriture*

---

*L'Estoire* ne fait pas que citer la Bible, mais elle va au delà en se permettant des adaptations profane, comme dans l'exemple de ce psaume 1,1 cité deux fois dans *l'Estoire*. La première fois, le narrateur se charge de le citer pour décrire les qualités de Joseph : « *Et de lui parole li premiere saume du Sautier, qui dist : « Li hom est boineüres qui ne s'accorde pas ne ne consenti au conseil des felons et qui ne vaut aller par la voie as pecheors » (§32,9-11)*. Tandis que dans la seconde citation, c'est Dieu lui même qui utilise ce psaume lors de l'ordination de Josephé évêque:

« je voel que tu aies part en l'Escripture qui dist : « Li hom est boineüres qui ne vaut estre consenteres del conseil as felons et qui ne vaut porter ses piés en la voie par ou li pecheour et li desloial aloient et qui ne sist mie en kaïere de destruisement, mais il mist sa volenté et sa poissanche toute a parfaire les commandemens de la Loy Nostre Signeur, et en cheste chose furent tout si pensé et par nuit et par jour. » (§125)

La relation spéculaire qui unit le père et le fils met en évidence le procès du premier qui est situé dans le passé et qui confirme sa sainteté et le second, situé au futur et qui prend la forme d'une recommandation que doit suivre le fils et qui confirme que tout reste à faire. Josephé pour être le digne descendant de Joseph, doit effectuer dans le futur ce que lui a déjà fait dans le passé. La première formule « *de lui parole li premiere saume du Sautier* » et la seconde « *je voel que tu aies part en l'Escripture* » confirme la nécessité de se conformer à l'idéal biblique à travers le motif de *l'Imitatio Christi*. En outre, ce passage atteste que Joseph est le personnage du passé, celui de qui parlent les Psaumes et des écrits canoniques. En revanche, Josephé est là pour assurer la relève et faire la transmission entre l'Écriture et la littérature, dans la mesure où il s'agit entièrement d'un personnage de fiction et dont la fonction est d'être l'alter ego narratif de Joseph; d'autant plus qu'à sa sortie de prison, Joseph n'a guère changé malgré le fait que XLII ans se sont écoulés et que son fils a alors XLIII ans<sup>1</sup>. Il semblerait assez probable que Joseph et Josephé aient de ce fait pratiquement le même âge en apparence. Toujours est-il, produit purement littéraire, Josephé acquiert beaucoup plus de

---

<sup>1</sup>«Si remest sa feme mout esgaree, qui encore estoit giovane feme, et ses fiex Josephé, qui n'avoit pas an et demi quant ses peres fu mis en prison. » (*ESG*§38)

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

liberté au sein du récit et évite de ce fait, toute invraisemblance.

La mise en scène des aventures bibliques se traduit le plus souvent sur le mode de la réitération. Les personnages dans les moments où l'aventure a une forte charge symbolique, ne se situent plus dans le temps humain de la diégèse mais dans celui divin de l'éternel retour. C'est ainsi que cet extrait qui rend compte des merveilles arrivées au narrateur « *je sentoie dedens ma bouche une grant merveille de langues* » (§5,7-8) renvoie aux Actes des Apôtres (2.4) « *Et ils furent tous remplis du Saint Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer* ». Les épisodes qui réemploient la scène de la multiplication des pains, la traversée miraculeuse de la mer, la résurrection etc. occupent la majeure partie de *l'Estoire*. Certaines scènes du prologue renouent par exemple avec la tradition des récits apocalyptiques, comme ces deux extraits qui renvoient, sans les citer, respectivement à l'Epître II aux Corinthiens (12.2-4) <sup>1</sup> et à Ezéchiel (1.22)<sup>2</sup>:

« A chest mot me leva en haut, non mie en cors, mais en esperit, et si m'enporta el plus delitable lieu ke onques hom eüst veü a mon ensient, car nus cuers ne porroit tant penser de joie ne langue n'en porroit tant dire ne oreille escouter ke la n'en eust encore cent mil tans. » (§13,7-10)

Lors me prist et si me mena en un autre estage qui estoit a cent doubles plus clers ke voirres et si precieusement estoit coulourés ke nus hom certainement ne devisast la coulour, tant par estoit soutieus et esbaïssans. » (*ESG* §14)

Comme celle du Christ, l'ascension du narrateur est une ascension céleste là où celles de Nascien, de Mordrain et de Célideine ne sont que terrestres. Cette analogie fréquente avec les héros de la Bible, confirme le personnage dans le rôle d' élu, car seuls les plus méritants ont droit à ce type de comparaison. Josephé est par exemple associé à Moïse dès le début de l'aventure :

«[...] je voel qu'il te soient tesmoing devant rois et devant contes ke il ont veü la sainte enunction ke je t'ai mise sour toi pour toi establir souverain pasteur après moi de mes nouveies berbis, che est souverain eveske de ma noviele crestienté. Et tout autresi com Moÿsés, mes loiaus sergans, estoit meneres et conduiseres des fiex Ysraël par la

---

<sup>1</sup>«Je connais un homme en Christ, qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps je ne sais, si ce fut hors de son corps je ne sais, Dieu le sait).Et je sais que cet homme fut enlevé dans le paradis, et qu'il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer ».

<sup>2</sup>«Au-dessus des têtes des animaux, il y avait comme un ciel de cristal resplendissant, qui s'étendait sur leurs têtes dans le haut ».

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

poesté ke je l'en avoie donee, tout autresi seras tu garderes de chest mien pule, car il aprendront de le toie bouche comment il me devront servir et comment il tenront la nouvele loy et garderont la creanche. » (ESG§121)

Un autre épisode, précédemment cité, renvoie lui aussi à la Genèse mais d'une manière beaucoup plus implicite. Il s'agit de celui qui se déroule entre la fille du roi Label et le Sage Serpent sur l'île d'Hippocrate à la suite du récit de l'aventure de ce dernier face à la perfidie de la femme<sup>1</sup>. Le personnage diabolique renvoie incontestablement au serpent de la Genèse et investit les lieux d'une nouvelle connotation en transposant cet épisode dans le monde profane. Nous retrouvons ainsi, une analogie entre la vulnérabilité de la fille du roi Label et celle d'Eve. Cette faiblesse se traduit dans ce passage à travers les plaintes successives des mauvaises conditions vécues sur l'île et surtout de la faim:

« Seignor, quel conroi prendroiz vos de moi ? La mesaise que j'ai sofferte, puis que vos primes ne veïstes, m'a menee a ce que je sui a la mort venue, puis que je secors ne aide ne puis en vos trover, en vos ne en autre. Por celui Deu que vos servez, se vos poez metre conseil a ma fein alaschier, si l'i metez ; ou autrement je morrai orendroit entre vos, car sanz faille j'ai la greignor feim qe ge onques mes eüsse ; si je ne vos en devez pas merveillier, biau seignor, car il a ja passez trois jorz et trois nuiz que je ne mainjai. » (ESG§579)

Le motif de la faim apparaît ainsi comme le pendant positif au péché de bouche d'Eve: dans le cas de la « *premiere pecheresse* » (§433,1), il s'agit d'un péché de gourmandise dans celui de la jeune fille, il ne s'agit pas d'un objet convoité à cause de l'interdit qui pèse sur lui, mais d'une véritable privation qui rend la convoitise somme toute légitime parce qu'il s'agit d'une nécessité vitale. Et ce n'est sûrement pas un hasard que ce soit à la jeune fille, personnage par qui la chute doit se réitérer, que le serpent s'adresse en premier, reproduisant ainsi, le célèbre épisode de la Genèse et retenant la même manœuvre :

Et quant il vit la damoisele et cels qui avec li estoient, il salua la damoisele et sa compaignie [...] Il lor demande : « Biau seignor, qui vos conduist ceste part si loing de gent ? » Et la demoisele respondi qe Fortune, qui lor est assez perversse et contraire, les i a conduiz einsy desgarniz de toz biens et de totes viandes que il i morront de fein, se aucuns ne les gete d'iluec. « Par foi, dist li hom de la nef, por vos delivrer et oster de cest peril ving je ceste part. Si vos en osterai tot maintenant, se vos me volez faire homage. » (ESG §581,15-20)

Cependant, ni la jeune fille, poussée par son instinct, ni les deux messagers qui

---

<sup>1</sup>Voir première partie, chapitre II : *Le motif spéculaire*.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

l'accompagnent, forts de leurs croyances, ne sont dupes du stratagème du Sage Serpent et ils refusent de lui rendre hommage. Mais les manoeuvres diaboliques ne s'arrêtent pas à la première tentative de perdition, puisque après le départ du Sage Serpent, c'est une jeune femme athénienne qui arrive et qui tente à son tour de séduire les messagers, mais en vain §593-596. Cette jeune femme, comme tant d'autres dans *l'Estoire* et la *Queste*, montre dans cet exemple bien précis, la véhémence de la dangerosité de la femme, qu'elle soit simplement une jeune fille perdue et qui pourra facilement être tentée ou qu'elle soit elle même le personnage tentateur. Le texte rappelle sans cesse, qu'avant d'avoir été Marie, la femme a toujours été Eve<sup>1</sup> et la chute ne peut venir qu'à cause du sexe féminin ou presque.<sup>2</sup>

Ainsi, les caractères et les destinées des personnages sont empruntées aux modèles bibliques dont ils deviennent des avatars par le biais de l'intertextualité annoncée ou implicite avec l'hypotexte sacré.

La référence explicite à la Bible, quant à elle, n'est pas toujours authentique comme l'attestent ci-dessous, les deux exemples de Nascien et de la *Légende de l'Arbre de Vie*. La mise en scène des épreuves de Nascien sur l'île tournoyante reprend celle de Job

[...]mais tout ausi com Job, qui tantes bieles rikeches avoit eües en sa vie, souffri de boin gré et en boine pascienche toutes ses mescheances jusc'a si vil giste et a si laide com de femier ke onques sa bouche n'en parla un seul vilain mot encontre son Creatour, tout autresi souffri Nasciens deboinairement ses grans paines et ses grans mescheances, dont il avint assés, en boin gré, sans courechier ne a Dieu ne a autrui, fors ch'a soi seulement, et disoit ke che avoit il bien deservi. (§407,12-18).

Or dans ce cas encore une fois, le texte littéraire contredit le texte sacré et prête au prophète une attitude modèle qu'il n'avait pas comme l'atteste le Livre de Job III, 1 «Après cela, Job ouvrit sa bouche et maudit son jour. »

Dans la *Légende de l'Arbre de Vie*, la parole divine s'adresse à Adam en premier « *Tu mengeras ton pain en suour!* » puis à Eve « *En tristreche et en dolour enfanteras ta porteüre!* » (§431).

Nous remarquons que le récit prend certaines libertés avec le texte de la Genèse puisque Dieu

---

<sup>1</sup>M. Lot-Borodine remarque ainsi « nous remontons ici jusqu'à la racine du mal universel, jusqu'au péché originel dont la hantise marque d'une empreinte ineffaçable l'Eglise chrétienne. C'est bien de là que vient cette espèce d'anathème qui marque au fer rouge toutes les filles d'Eve, instinctivement perverses, naturellement prédisposées à asservir l'homme aux œuvres de la chair. » *Etude sur le Lancelot en prose*, op.cit. p. 427

<sup>2</sup>Cette affirmation a toutefois été nuancée dans l'analyse qui a été faite des figures féminines. Voir supra : *Le motif spéculaire*.

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

dans la Bible s'adresse à la femme en premier puis à Adam<sup>1</sup>. Le texte se permet de travestir à sa guise cet épisode de la Genèse pourtant capital et de tous préférant sa logique propre à celle pourtant supposée inviolable du texte sacré. L'auteur est-il pour autant sacrilège, si auteur il y a? Car ce texte est le même que celui que l'on retrouve dans la *Queste* et qui semble renvoyer, en plus du texte canonique, à des apocryphe tels que *La vie grecque d'Adam et Eve* que l'on retrouve dans *les Ecrits intertestamentaires* et la *Légende de l'arbre de Croix*<sup>2</sup>. Cette altération du texte de référence serait-elle due à la place accordée à la logique prédicative et idéologique qui se situerait au dessus de la rigueur historique ou l'*ESG* aurait-elle utilisé une autre tradition de la Genèse sans savoir qu'elle n'était pas autorisée ?

---

<sup>1</sup>Il est est de même au (§82) où Joseph tente de convertir Evalach en lui rappelant l'histoire de la création.

<sup>2</sup>Sur les sources de cette légende, voir A. Pauphilet, *Etudes sur la Queste del Saint Graal*, op.cit. p.144-155 et l'Appendice p.199



## Conclusion

---

Dans la *Queste* et *l'Estoire del Saint Graal*, le matériau biblique a souvent une fonction illustrative et l'hétérogénéité narrative signe la coprésence d'autres textes. Non seulement la Bible canonique et apocryphe, mais aussi la *Queste del Saint Graal* sont des hypotextes de *l'Estoire*, ou ce que Genette appelle, « la transcendance textuelle »<sup>1</sup>. La particularité de *l'Estoire*, est qu'elle annonce deux types hiérarchisés d'*auctoritates* : celle du prologue est autorité de Dieu, tandis que l'histoire à proprement parler annonce comme *auctoritas* le livre recopié par le narrateur. L'autorité de *l'Estoire del Saint Graal* est une autorité divine abusive, car comme nous venons de le démontrer, le discours profane qui se veut pourtant authentique, ne fait qu'annoncer sa facticité. Le narrateur du protorécit calque son témoignage sur les modèles historiques qui se construisent suivant le schéma *vidi, audiui, legi*. Le prologue, dans lequel est exclusivement employé le pronom personnel « je » endosse une valeur testimoniale non seulement symbolique mais historique. Le narrateur de *l'Estoire*, qui se présente dès l'abord, par la référence au texte qu'il est en train d'écrire prétend n'être qu'une simple instance narrative qui se contente de mettre en écrit. Cependant, il ne s'agit pas d'un narrateur passif. Le protorécit lui appartient vraiment; le récit des aventures du Graal n'étant que la retransposition de ce qu'il y aurait dans le livret.

L'évolution religieuse de la *Queste* et *l'Estoire* ne cesse de s'accentuer: dans le premier, l'hypotexte que représente le récit de Bohort est profane; tandis que dans le second, l'hypotexte représente un apocryphe. La question qui se posera est de savoir où se situe la frontière entre ce que rapporte Bohort et ce que raconte le narrateur omniscient et dont l'intervention se fragmente en autant de récits qu'il y a de chevaliers. La *Queste* par conséquent, n'affirme pas l'existence d'un hypotexte divin, contrairement à *l'Estoire* dont le narrateur reçoit le livret de la main même de Dieu et qui se situe dans un temps postérieur à toute l'histoire arthurienne. La précision des prédictions de *l'Estoire* nécessite un hypotexte dans lequel sera puisé les matériaux dont elle fait usage. Si *l'Estoire* revient en arrière pour

---

<sup>1</sup>G. Genette, *Palimpsestes*, op.cit.p10

### 3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS

éclairer les zones d'ombre, son rapport à la *Queste* se fait par le biais de l'annonce de la fin des aventures du Graal grâce au chevalier élu. Les textes repris par *l'Estoire* sont des épisodes relatant des faits ayant un rapport d'antériorité au début de la *Queste*. Ces épisodes dédoublés sont donc analeptiques par rapport aux aventures de la *Queste*, mais ils subissent une réelle dilatation dans *l'Estoire*.

# CONCLUSION

Tout au long de notre analyse, nous avons tenté de cerner les enjeux de la parole dans *l'Estoire del Saint Graal* et la *Queste del Saint Graal*. Il est apparu de ce fait que le rapport étroit qu'elle entretient avec la vision remet sans cesse en question son utilité d'autant plus que tout discours profane est entaché de soupçon. Ainsi, le rôle accordé à la femme dans les scènes de tentations met en évidence le motif récurrent de la femme diabolique et de la parole mensongère. Le combat que se livre le bien et le mal emprunte ses motifs à la rhétorique féodale et courtoise à travers le devoir d'allégeance que les personnages doivent à l'ancienne loi.

Cependant, considérer ces deux romans comme essentiellement misogyne serait un raccourci dont notre analyse a démontré le mal fondé. La femme dans *l'Estoire* ne souffre pas de préjugés aussi négatifs que ceux existant dans la *Queste*. En effet, les figures féminines de *l'ESG* ne sont pas des êtres asexués comme les recluses de la *Queste*, mais la plupart sont des femmes mariées qui accompagnent leurs maris et entretiennent avec eux des relations conjugales tout à fait traditionnelles. Le rôle assigné aux figures féminines majeures dans *l'Estoire* confirme que la femme joue un rôle fondamental dans l'histoire du christianisme puisque c'est la première à se convertir (Sarracinte) et c'est à elle qu'est confié le devoir de remembrance et de transmission (Eve, la femme de Salomon, Flégétine). *L'Estoire* va jusqu'à mettre en scène l'injonction divine faite à Joseph de jouir charnellement de sa femme même si ce n'est que pour procréer Galaad. Il est en outre notable que Sarracinte, Flégétine, et Hélyab la femme de Joseph aient fait preuve d'une patience sans faille lors de l'absence de leurs époux pendant leurs épreuves. *L'Estoire* certes a utilisé les stéréotypes de la femme diabolique mais pas avec autant d'insistance que dans la *Queste*. Le danger dans *l'Estoire* est plus de revenir à l'ancienne loi là où la *Queste* a peur que les chevaliers reviennent à leurs anciennes amours. L'exclusion des femmes de la *Queste del Saint Graal* est remise en question vers la fin du

roman par la présence de la sœur de Perceval et la révélation du récit étiologique de *l'Arbre de Vie* qui confirme le rôle essentiel joué par le sexe féminin dans le Salut.

Ferdinand Lot a reproché à *l'Etoire del Saint Graal* ses longueurs et ses répétitions. Cependant, le texte non seulement n'hésite pas à adopter la technique de l'entrelacement pour dynamiser son récit mais il va plus loin dans sa tentative d'« allègement » puisqu'il recourt régulièrement à des récits digressifs qui scandent la narration. L'auteur de *l'Etoire* par ce procédé prouve qu'il s'inspire des récits prédictifs qui n'hésitent pas à insérer des *exempla* à des fins édifiantes mais avant tout plaisantes. Toutefois, l'hétérogénéité formelle des trois récits digressifs que nous avons analysés (l'épisode de Pompée, la légende d'Hippocrate et la légende de *l'Arbre de Vie*) ne conteste pas l'existence d'une relation spéculaire de mise en abyme qui les unit à la trame principale. Ces rétrospectives représentent ainsi des *analogia* que l'on pourrait considérer comme des préfigurations des aventures du texte fondamental. L'épisode de Pompée met en scène un roi orgueilleux auquel Mordrain ne doit pas s'identifier. La légende d'Hippocrate annonce l'ambivalence de la figure féminine et la légende de *l'Arbre de Vie* annonce quant à elle explicitement le lien établi entre les personnages de la Genèse et ceux de la fiction littéraire et accorde une place de choix à la femme.

Le troisième chapitre vient quant à lui en contre point du premier. La parole diabolique, qui biaise l'accès à la vérité ou l'annihile, s'équilibre par le procédé herméneutique qui est un moyen de décrypter une parole obscure qui refuse au personnage perdu l'accès au sens. Comment discerner le faux du vrai, quand dans les deux cas, la voie de la vérité est occultée par le mensonge ou par *l'integumentum* ? Il semblerait ainsi que les procédés de reconnaissance sémiotiques (les neufs noirs/ blancs, la mer calme/ agitée, les richesses, la provenance orient/occident) et affectifs (doute/ apaisement ; faim/satiété) parfont les modèles discursifs. La parole pour être efficace ne peut s'envisager indépendamment d'un mécanisme du pathos. Ce n'est donc pas la parole en tant que telle qui influence les décisions des personnages mais l'impression qu'elle donne à chacun. La récurrence de l'expression « *moult lui sembloit* » confirme la part de subjectivité inhérente à toute situation de communication.

Les gloses dans les deux romans sont des procédés mis au service d'une logique du salut, qu'il s'agisse de confession, de conversion ou même de parachèvement de l'aventure. Le procédé herméneutique n'est pas uniquement cantonné à la parole obscure : tout peut être glosé du moment où le personnage se heurte à l'énigmatique. Les rêves, les visions, les objets, les événements présents ou passés sont l'occasion d'introduire un discours explicatif qui prouve la jouissance éprouvée par les herméneutes et leurs vis-à-vis à user de ce procédé que

l'on pourrait comparer aux jeux de devinettes. Cependant, cette délectation verbale n'entrave pas le rôle fondamental assigné à ce procédé qui encadre des scènes majeures et structure l'évolution du récit. En effet, n'est pas exégète qui veut. Qu'il soit Dieu ou élu, l'herméneute affirme sa hiérarchie religieuse grâce à son pouvoir d'explication. La fin de la *Queste* reste le meilleur exemple de la corrélation entre élucidation et élection puisque les personnages n'ont plus besoin de glose une fois les épreuves achevées et l'accès au Graal précisé.

La deuxième partie de notre analyse s'est quant à elle intéressée à la recherche de la parole perdue depuis la fracture de Babel. La confrontation à l'altérité pose d'emblée le questionnement sur les moyens linguistiques mis à disposition pour convaincre les peuples et les convertir. Or penser les scènes de conversions en ce XIII<sup>e</sup> siècle ne peut s'envisager sans le rappel que l'élaboration de *l'Estoire* coïncide avec la montée des ordres mendiants, notamment celui de Saint François d'Assise.

Nous avons placé en avant propos les éléments qui nous ont permis d'effectuer un tel rapprochement d'autant plus que la critique traditionnelle avait tendance à se borner à étudier l'influence cistercienne dans la *Queste del Saint Graal*. Il semblerait ainsi que les franciscains aient eu une influence historique et spirituelle sur notre roman. Cependant, nous nous sommes avancés avec prudence car cet ordre mendiant n'est jamais évoqué dans le texte et de plus son expansion n'était encore qu'à ses débuts. Par conséquent, nous disposons seulement d'indices dans le texte non de certitudes. Le fait que l'ordre de Saint François ait eu tant de succès ne peut s'expliquer que par l'engouement suscité par cette nouvelle vision du christianisme. En effet, il est assez plausible que l'auteur ait côtoyé certains des frères mineurs et qu'il ait été attiré par la simplicité de leurs modes de vie qu'il n'hésite pas à prêter à ses héros. La question que se sont de tout temps posée les missionnaires apostoliques était celle de la polyglossie<sup>1</sup> : comment convaincre des peuples quand on ignore tout de leurs langues ? Toutefois dans *l'Estoire*, la question de savoir quelle langue utilisent les chrétiens pour prêcher ne se pose pas. Il semblerait que ce souci linguistique, pourtant fondamental pour qui veut mener à bien sa mission, n'ait pas été un obstacle à la prédication dans le roman sans doute renvoyant à l'assurance que Dieu dépose dans la bouche de ses élus « planté de mots ».

Les scènes de conversion rendent aussi compte de ces entrevues entre des rois orientaux

---

<sup>1</sup>La polyglossie apostolique fut l'une des conditions premières pour aller convertir les peuples. Guillaume de Rubrouck l'a bien compris dans son « Voyage en Empire Mongol » lui qui a vu maintes fois sa mission entravée à cause des interprètes qui traduisaient mal ou des fois pas du tout ses paroles. Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'Empire Mongol*, Paris, Payot, 1985, chapitre XIII pp.114-115 voir § 238

et des saints comme celle qui a eu lieu entre El Malik el Kemil et Saint François, entrevue qui permettrait de dater la rédaction de *l'Estoire* à une date postérieure à 1219. Les scènes de conversions dans *l'Estoire* qui s'articulent autour de modèles discursifs, signent paradoxalement l'échec du dialogue. En effet seule la vision a suffisamment d'impact sur l'auditoire pour le pousser à ce convertir. Est-ce à dire que l'on peut conclure à l'inutilité de la parole et que ces longues discussions ne sont finalement que des leurres ? Deux remarques s'imposent : la première concerne le contexte dans lequel s'insère notre roman. Nous avons en effet rappelé que la prédication mendicante s'était beaucoup développée à l'époque. Cependant, la prédication pacifique n'a jamais permis aux chrétiens de convertir les sarrasins. Historiquement parlant, la discussion pacifique a donc prouvé son inutilité. Pourquoi le roman donnerait-il une image autre que celle que lui fournit l'Histoire ? Le chapitre sur la glose nous a permis de mettre en évidence que l'écu révèle généralement une histoire intime ou une vision personnelle dont le souverain a bénéficié. Les révélations pour être efficaces et ébranler les convictions des personnages doivent s'adresser à sa subjectivité. Néanmoins si les gloses et les révélations sont destinées personnellement au roi, les conversions dues à des châtiments violents sont quasiment la règle dans *l'Estoire*. Ce type d'argument spectaculaire concerne en effet la conversion de masse. Il est donc clair que le recours à la force reste indispensable pour mener à bien la conversion ce qui porterait à croire que ce mouvement s'inscrit en porte à faux de celui des franciscains. Il semblerait que non puisqu'à l'époque cet ordre n'en est qu'à son début (François d'Assise meurt vers 1226) et que *l'Estoire* rend ainsi compte de la transition entre la violence des chansons de geste et le pacifisme que l'on retrouve dans des récits comme celui de Raymond Lulle un peu plus tardivement en encore chez Guillaume de Robrouck.

Notre analyse a révélé deux procédés complémentaires dans ces scènes. La parole n'est pas inutile mais elle sert à baliser le terrain pour pousser le personnage haut placé à embrasser la religion chrétienne. Le châtiment spectaculaire même s'il amène ce dernier à se convertir s'adresse plus à la masse du peuple qui ne jouit pas de révélations intimes et qui n'a pas l'épaisseur psychologique de son roi. La preuve par l'image est donc la seule rhétorique qui pousse aux conversions massives. Quant aux gouverneurs, ils jouissent d'un processus de conversion beaucoup plus complexe qui met en branle leurs différents mécanismes émotifs et psychologiques. Ce type de parole s'il est inutile face à la foule est la preuve, dans l'intimité, de l'élection de son destinataire.

Le deuxième chapitre quant à lui s'est intéressé au rôle joué par les langues orales ou écrites d'autant plus que *l'Estoire* a une prétention à l'universalité à travers la mission apostolique dont sont chargés les personnages aux premiers temps du christianisme. Il y aurait trois catégories de langues dans le texte : langues écrites historiques à dimension sacrée (le latin, le chaldéen et l'hébreu), les langues orales mystiques (la langue du cœur), les langues orales profanes dont l'utilisation est courante (le roman). Le phénomène de translation de la langue de cœur en latin puis du latin en français prouve que le texte oscille entre fiction (langue de *cuer*) et histoire (le latin). Le parti pris de sombrer dans l'ineffable quand la scène est empreinte d'une trop forte charge mystique prouve l'inspiration de la théologie apophasique mais aussi le souci de ne pas pervertir un événement sacré par une traduction profane.

Le rapport à la langue se traduit au moyen âge par la conviction cratylienne de l'adéquation entre l'être et la chose. Le recours aux étymologies fantaisistes pour justifier le choix de différents noms témoigne de cette volonté de faire correspondre *a posteriori* une signification déterminée à un nom donné. Cependant, les rappels onomastiques ne sont pas seulement le signe d'une quête verbale des origines mais ils acquièrent une signification mystique voire oraculaire. En effet l'imposition des noms par Dieu ou par ses élus, fait sur le modèle des dénominations bibliques est corollaire à l'annonce du destin prodigieux du personnage. La Bible ne cesse de tisser le lien entre le nom et la génération et la procréation ne peut se penser indépendamment de la dénomination. La croyance en l'existence d'une langue primitive n'a cessé de passionner les exégètes et les philologues. L'accroissement de l'humanité a pour conséquence la formation de nouveaux peuples et de nouveaux dialectes sans cesse rattachés à une langue originelle. La métaphore organique de l'arbre, qui sous-tend l'étymologie et la généalogie, structure le langage et rend le mieux compte de ces concordances. Les textes mettent en scène à travers le motif de la généalogie et de l'étymologie, la notion de transmission et de *remembrance* que prennent en charge les figures féminines dans les deux romans. La notion de fécondité relative à la femme dans son rôle de multiplication et de diffusion permet d'introduire la notion de salut dont la *Légende de l'Arbre de Vie* dans *l'Estoire*, installe les prémices et ce à travers l'évolution de l'image d'Eve, mère de l'humanité.

Le troisième chapitre a analysé le prologue de *l'Estoire del Saint Graal* qui est intéressant à plus d'un titre, dans la mesure où il résume le projet narratif du roman auquel il sert non seulement d'introduction mais entretient en plus avec lui un rapport mimétique.



L'étude du prologue a permis de mettre en évidence le parallélisme existant entre la recherche de la langue perdue et la quête du livret. Ce protorécit est ambivalent à plus d'un titre. Il oscille en effet entre le motif de l'incognito et une fonction aléthéique. En effet le narrateur, par sa feinte modestie ne veut pas nous livrer son identité mais en même temps ne cesse de l'affirmer par l'élection divine dont il jouit en tant porte-parole de Dieu. Le narrateur un mystificateur ? Sans doute vu qu'il ne cesse de contredire ses propres dire. Enfin l'analogie entre le livret et le Graal tend à penser le prologue comme une mise en abyme du roman puisque non seulement il résume tout le programme narratif de *l'Estoire* mais en plus il annonce les mêmes motifs que l'on retrouvera au fil de l'aventure : la mission apostolique, la quête, le titre des parties du livret, les rappels généalogiques etc.

Nous avons étudié dans la troisième partie le motif de la parole retrouvée à travers la notion d'efficacité qui se situe à deux niveaux : celui de la pragmatique et celui de l'engendrement d'un nouveau texte.

Nous avons ainsi analysé les différentes facettes de la parole efficace, entendons bien, celle qui est suivie d'une action. Nous avons ainsi étudié la promesse qui instaure une dépendance entre le temps de la parole et celui de l'action. Les promesses de Dieu à valeur performative correspondent ainsi à des actes, celles des personnages humains peuvent par contre être sujettes à caution. Le motif du don contraignant pour sa part, apparaît souvent comme une ficelle narrative qui fait basculer l'événement en faveur du personnage bénéficiaire du don en blanc. C'est pourquoi ce type de promesse peut être dangereux quand elle est accordée à un personnage peu digne de confiance.

Le deuxième chapitre s'est intéressé à la prière de demande qui en appelle à l'intervention de Dieu pour faire évoluer l'action. La réponse de Dieu à la requête du personnage présage ainsi de son statut religieux qui s'affirme davantage dans les demandes d'intercessions. Parole efficace, la prière ne peut être refusée et si le risque se pose, le personnage préfère ne pas prier plutôt que d'essuyer un refus de la part de Dieu.

Le troisième chapitre quant à lui a traité du motif de la confession qui n'est pas un acte de langage dont dépend l'action mais plutôt un acte discursif qui efface la valeur négative d'une action passée. La *Queste* et *l'Estoire* se livrent à une théorisation de la confession qui coïncide avec la propagation au XIII<sup>e</sup> siècle des manuels de confession. L'influence des ordres mendiants est manifeste puisque les personnages élus se comportent comme des prédicateurs confesseurs et l'on sait l'importance accordée par ces ordres au sacrement de confession pour ne citer que le manuel du dominicain Etienne de Bourbon. La nécessité de se

confesser *de cuer* et pas seulement de *boche*, apparaît comme le fondement principal de la pratique de la confession mais pas seulement puisqu’aussi bien la promesse que la prière témoignent de cette nécessité de faire correspondre ce que l’on ressent à ce que l’on dit pour que la parole soit efficace.

Le dernier chapitre enfin a abordé la question des *auctoritates* et a questionné le rapport existant entre la *Queste* et *l’Estoire del Saint Graal*. Quel texte pose le postulat de l’existence du second ?

*L’Estoire* comble les failles de la *Queste* en retournant à la Genèse et à la cosmogonie des aventures du royaume arthurien. Cependant, le mythe de la création ne se fait pas uniquement sur le mode de l’imitation –puisque les deux romans se permettent des libertés avec le texte canonique– mais aussi sur le mode de la réappropriation narrative à travers le travail de citation qui témoigne de la culture savante des auteurs mais aussi de l’influence sans cesse grandissante au XIII<sup>e</sup> siècle de la prédication mendicante<sup>1</sup>.

Le lien qui unit la *Queste* à *l’Estoire* pose lui aussi la problématique de l’autorité, car si l’on part du postulat que l’antériorité chronologique est une condition première à l’instauration de la notion d’autorité, faut-il dans ce cas se fier aux annonces d’un texte et à leurs réalisations dans un autre pour déterminer le rapport d’antériorité ou de postériorité qu’ils entretiennent? Et l’antériorité de la *Queste* instaure-t-elle de fait une exigence à laquelle doit se conformer *l’Estoire* pour ne pas trahir son texte de référence? *L’Estoire* ne dérive pas d’une autorité de la *Queste* mais prétend en revanche lui en fournir une en se posant comme le texte fondateur. Aussi bien la lettre écrite que la parole récitée au présent renvoient à cette unité fondamentale qui est à l’origine du texte: la présence divine est obsédante et se manifeste sous différents aspects. Entre la *Queste* à *l’Estoire*, tout est question de temporalité, cyclique ou humaine: le fait que la *Queste* ait été écrite avant *l’Estoire* fait de ce texte le point de départ du deuxième qui paradoxalement, s’inscrit d’un point de vue diégétique, en amont et reprend à son compte l’historicité de la *Queste*; laissant croire que les aventures découlent de son récit et non le contraire.

Le contrat auctorial est perverti entre ces deux récits où l’un situe sa narration *ab ovo*, à la Passion du Christ, dès l’origine de l’écriture, là où le schème biblique de la Parole origine de la

---

<sup>1</sup>« (...) La date limite de 1300 permet d’inclure deux faits essentiels de l’histoire religieuse du XIII<sup>e</sup> siècle: l’apparition des ordres mendiants, que leur vocation appelait à jouer un grand rôle dans l’histoire de la prédication, et l’apogée de la philosophie scolastique qui a pu influencer sur le contenu des sermons et se vulgariser par le canal de la prédication populaire. »M. Zink, *La prédication en langue romane avant 1300*, op.cit. p.13

création est retransposé dans le protorécit dans lequel l'injonction est à l'origine de la création de l'œuvre littéraire. L'autre se situe dans l'accomplissement à travers le *terminus ad quem*, Galaad, figure christique de la fiction profane.

Le rapport qui unit *L'Estoire* à la *Queste* est celui là même qui unit la Genèse à la fin des temps. *L'Estoire* est le récit de la cosmogonie du Graal, de son transport et de sa transmission en Occident. La *Queste* signe la fin de l'ère mystique en s'achevant sur la mort de Galaad et la fin de la quête du Graal. En ce sens, la rétrospective offerte par le récit de Bohort revenu chez le roi, prouve que la cour n'est plus le lieu où se déploie l'avenir mais le passé. L'objet convoité obtenu et perdu à nouveau, irrémédiablement, entraîne dans sa disparition le royaume arthurien qui sombre dans le chaos apocalyptique dans la *Mort le roi Artu*.

# BIBLIOGRAPHIE

## I- Bibliographie primaire

### a- Corpus d'étude

*La Queste del Saint Graal*, éd. Albert Pauphilet. Paris: Champion, 1er édit 1923 réédité 1984.

*La Quête du Saint Graal*, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow traduit par Anne Berrie. Paris: Le livre de poche, collection Lettres Gothiques, 2006.

*L'Estoire del Saint Graal*, éd. Jean Paul Ponceau, Paris, Champion, (Classiques français du Moyen Âge, 120-121) 1997 (2t.)

*The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, Edited from Manuscripts in the British Museum by H. Oskar Sommer, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1909-1916, 8 t. (t. 1)

*Le livre du Graal*, éd. préparée par Daniel Poirion ; publ. sous la dir. de Philippe Walter. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2001-2009 (3t.)

### b- Cycles du Graal

Chrétien de Troyes. *Œuvres complètes*, éd publiée sous la direction de Daniel Poirion. Paris: Gallimard, éd. de la Pléiade, 1994.

Gerbert de Montreuil. *La continuation de Perceval*, éd. de Mary Williams. Paris : Champion(2 volumes), 1922-1925

*La Légende arthurienne, le Graal et la Table Ronde*. Paris: Robert Laffont, coll. Bouquins, 1989.

*La Mort le Roi Artu*, éd., traduction et présentation de David F.Hult. Paris: Le livre de poche, collection Lettres Gothiques, 2009.

*Lancelot, Roman en prose du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Alexandre Micha, 9 vol. Paris, Genève: Droz, 1978-1983.

*Le Roman de l'Histoire du Graal*, traduction par Alexandre Micha. Paris: Champion, 1995.

*Le Roman de l'Estoire dou Graal*, éd. William A. Nitze, Paris, Champion (Classiques français du Moyen Âge, 57), 1927.

Robert de Boron. *Merlin, Roman du XIII<sup>e</sup> siècle*, éd. A. Micha. Genève: Droz, 1979.

*The Continuations of the Old French Perceval of Chrétien de Troyes*, Edited by William Roach. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (5 volumes), 1949-1983

*The Didot Perceval*, d'après le manuscrit de Modène, éd. par William Roach, Philadelphia : University of Pennsylvania press, 1941

### **c- AUTRES TEXTES MEDIEVAUX**

AUSSY, Legrand (d'). *Fabliaux ou contes du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, traduits ou extraits d'après plusieurs manuscrits du temps. Genève: Eugène Onfroy, 1971.

DANTE. *La Divine Comédie, Œuvres Complète*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.

Gautier Map. *De nugis Curialium*, éd. Montague Rhode James. Oxford: The Clarendon Press (Anecdota Oxoniensia, n°14), 1914.

Geoffroy de Villehardouin. *La conquête de Constantinople*, éd. Jean Dufournet. Paris: Garnier Flammarion, 1969.

Guillaume de RUBROUCK. *Voyage dans l'Empire Mongol* éd. Claude et René Kappler. Paris: Payot, 1985.

Jean Bodel. *Le Jeu de Saint Nicolas*, éd. Albert Henry. Genève, Droz, Paris, diff. Champion, 1981

*La Chanson de Roland présentée par Joseph Bédier*. Paris: Bibliothèque médiévale, 1982.

*La Chanson de Roland*. Genève: éd. Cesare SEGRE, Droz, 2003.

*Le Cycle de Guillaume d'Orange*, éd. Dominique Boutet . Paris: Librairie générale française, 1996.

*Le Roman de Tristan en Prose*, éd. Philippe Ménard, (vols. 1-9) Genève, Droz, (1987–1997)

*Le Roman de Tristan, poème du XII<sup>e</sup> siècle* de Tristan Bérout éd. par Ernest Muret, Paris, Champion, 1947

*Le Violier des Histoires Romaines*, éd. Geoffroy Hope. Genève: Droz, 2002.

**d- Textes antiques, religieux et latins :**

Aristote. *La Physique, Livre II*. éd. trad. Henri Carteron Paris: Les Belles lettres, 1961 ;

Bède le Vénérable. *Histoire Ecclesiastique du peuple anglais, Tome III, livre V, traduit par Pierre Monat et Philippe Robin*. Paris: Cerf, 2005.

Bernard de Chartres. *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, éd.. Paul Edward Dutton. Toronto: Pontifical Institute of mediaeval Studies, 1991.

Bernard de Clervaux. *Pro dominica I novembris sermo V, P.L., T.183, col.352*.

CASSIEN, Jean. *XIV<sup>e</sup> Conférence in Conférences*, éd., trad., Dom E. Pichery. Paris: Cerf, 1955.

JAMBLIQUE. *Les mystères d’Egypte*. trad. Edouard des Places Paris: Les Belles Lettres, 1966

MIGNE Jean-Paul. *Petri Venerabilis Patrologia cursus completus, Series secunda, Tome 189*. Petit-Montrouge, 1854.

Denys l'Aéropagite. *La Hiérarchie Céleste*. éd. Maurice de Gandillac. Paris: Cerf, 1970.

*Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1980.

Philon d’Alexandrie. *De Confusione Linguarum*, trad. J.G. Kahn. Paris: Cerf, 1963.

*Physiologos, le bestiaire des bestiaires*, trad. Arnaud Zucker. Grenoble: Jérôme million, 2004.

Platon. *Cratyle ou de la rectitude des mots, dans Œuvres complètes, Tome I*, trad. Léon Robin Paris: N.R.F. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989.

—. *Le sophiste*. éd. Nestor-Luis Cordero. Paris: Flammarion, 1993.

Saint Bernard. *Sermons sur le Cantique, I, 9*, texte latin de J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot (SBO)) introd., trad. et notes de Paul Verdeyen et Raffaele Fasseta. Paris: Cerf, 1996.

Saint Jérôme. *Corpus Christianorum*, t. 72. éd. Abbaye Saint-Pierre (Steenbrugge, Belgique). Turnholt: Brepols, 1959.

Saint Augustin. *Doctrina Christina, IV, VIII, 22* . éd. R. P. H. Green. Oxford : Clarendon press, 1995.

- . «Contre le mensonge. A Consentius. Traduction de M. l'abbé Devoille.» *Oeuvres Complètes de Saint Augustin*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Tome XII. BAR-LE-DUC, 1866.
- . *De Civitate Dei*, XV, 17, 96, éd. B. Bombart et A.Kalb, trad. G.Combes. Paris: Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne » t.36, 1960.
- . «Du mensonge.» <http://fr.wikisource.org>. [http://fr.wikisource.org/wiki/Du\\_mensonge](http://fr.wikisource.org/wiki/Du_mensonge)
- Thomas d'Aquin. *In IVum librum sententiarum, dist.17*, Abbé Stanislas Édouard Fretté Maré, Abbé Paul. Paris: Vivès, 1873.
- . *Somme contre les gentils*. éd. R. Bernier, M. Corvez, M.-J. Gerlaud. Paris: Cerf, 1993.
- Thomas d'Aquin. *Commentaire sur les sentences de Pierre Lombard (1254-1256)*, traduction en français du livre II par Aude Kammerer, Master, sept. 2006 ; dir. R. Imbach. Paris: Université Paris-IV Sorbonne, 2006.
- François d'Assise. *Ecrits*. éd. K Esser, T. Desbonnets, D.Vorreux. Paris: Cerf, 1981.
- Saint François d'Assise Documents*, T. Desbonnets, D.Vorreux. Paris: Les Editions Franciscaines, 2002
- INSTITORIS, Henry, et Jacques SPRENGER. *Le marteau des sorcières*. Paris: Plon, 1973.
- MIRASHI, Jean. *Le Roman des Sept Sages*. Genève: Slatkine Reprints, 1975.

## *II- Bible et études bibliques et spirituelles*

- Bible historique ou Bible française, par Guyart des Moulins*. éd. de Jean de Rely, 1543.
- BERGER, Samuel. *La Bible française au Moyen Âge : étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*. Genève: Slatkine Reprints, 1967.
- . *La Bible romane au Moyen Âge : Bibles provençales, vaudoises, catalanes, italiennes, castillanes et portugaises*. Genève: Slatkine Reprints (réimpression des articles extraits de Romania XVIII-XXVIII, 1889-1899), 1977.
- Catéchisme des évêques de France*. Paris: Livre de Poche, 1994.
- COTTERELL, Arthur, et Rachel STORM. *L'encyclopédie illustrée de la mythologie*. Paris: Celiv, 2000.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible* éd. Pierre-Maurice Bogaert, Matthias Delcor, Edmond Jacob . Belgique: Brebols, 1987.



- Dictionnaire des mythologies*, éd. par Yves BONNEFOY, (Tome 1 et 2) . Paris: Flammarion, 1981.
- Dictionnaire des symboles mystiques* éd. par Dom Pierre Miquel, Sœur Paula Ricard. Paris: Le léopard d'or, 1997.
- Enseignements des Pères du désert*, éd. dom Paul Tirot, dom Michel van Parys, dom Lucien Regnault, Bégrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1991
- Histoire du christianisme des origines à nos jours*, éd. Jean-Marie MAYEUR, Charles... et Luce PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD. Paris : Desclée, 1990
- La Bible de Jérusalem* . Paris: CERF, 1998.
- La Bible et sa culture, (l'Ancien Testament) sous la direction de Michel Quesnel et Philippe Guson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- La Bible française au Moyen Âge : étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*. Genève: Slatkine Reprints, 1967.
- Le Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1924.
- Le livre des jubilés, Ecrits intertestamentaires*, éd. publiée sous la direction d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko. Paris: Gallimard, la Pléiade, 1987.
- SERVIER, Jean. *Dictionnaire de l'Esotérisme*. Paris: PUF, 1998.
- Spiritualité cistercienne, histoire et doctrine*. Paris: Beauchesne, 1998.
- . *Les sentences des Pères du désert, série des anonymes*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1985.

### III – OUVRAGES CRITIQUES

- ALBERT, Sophie. «Les appétits châtiés du roi Mordrain dans l'*Estoire del Saint Graal*.» *bulletin Queste* n°12.
- . «Un usage romanesque du bestiaire : l'épisode du Serpolion dans l'*Estoire del Saint Graal*.» *Senefiance* n°54 Aix-en-Provence, publications du CUERMA, 2009: pp. 23-33.
- BANCOURT, Paul. *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi* . Aix-en-Provence: Université de Provence, 1982.

BARTOLI, Renata Anna. « Bipartition et tripartition dans la *Queste del Saint Graal*. » *Cultura neolatina*, 50, 1990: pp. 195-208.

BAUMGARTNER, Emmanuèle. « La Préparation de la *Queste del Saint Graal* dans le *Tristan en prose*. » *Conjonctures. Medieval Studies in honor of Douglas Kelly*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi., 1994. pp. 1-14.

—. « Le livre et le roman (XIIe- XIIIe siècles) . » *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XIIe-XIIIe siècles)*. Orléans: Paradigme, 1994 .

—. « Le personnage de l'ermite dans la *Queste del Saint Graal* et dans le *Haut livre du Graal* : Perlesvaus. » *Actes du XIVe Congrès International Arthurien*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1985. t.1, pp. 172-83.

—. « Les aventures du Graal. » *Mélanges de langue et de littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Charles Foulon*. Rennes, 1980, t. 1, pp. 23-28.

—. « Lumière et transcendances dans les scènes du Graal. » *PRIS-MA*, XVIII/1-2 (nos 35-36). Clarté. Essais sur la lumière III-IV, 2002. pp. 169-96.

—. « 'Serjanz de Dieu' ou 'serjanz au deable', l'homme et ses (nouvelles) limites dans le *Lancelot-Graal*. » Marie-Étiennette BÉLY, Jean-René VALETTE, Jean-Claude VALECALLE (éd.), *Entre l'ange et la bête. L'homme et ses limites au Moyen Âge*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon « XVI-XVII littérature » 7, 2003. pp. 19-36.

—. « Espace du temps, espace du manuscrit: les manuscrits du *Lancelot-Graal*. » *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XIIe-XIIIe siècles)*, 1994.

—. *L'arbre et le pain, Essai sur la Queste del Saint Graal*. Paris: S.E.D.E.S et C.D.U. réunis, bibliothèque du Moyen Âge, 1981.

—. « Masques de l'écrivain et masques de l'écriture dans les proses du Graal. » *Masques et déguisements dans la littérature médiévale études recueillies et publiées par Marie Louise Ollier*. Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal J. Vrin, 1988. pp.167-175.

—. « Robert de Boron et l'imaginaire du livre et du Graal. » *De l'histoire de Troie au livre du Graal, le temps, le récit (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*. Orléans : Paradigme, 1994.

—. « Voirs fu –ou comment composer le passé. » *"Furent les merveilles prueves et les aventures truvees", Hommage à Francis Dubost, études recueillies par Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN et Jean-René VALETTE*. Paris: Champion, 2005. pp.33-48

BAUMGARTNER, Emmanuèle, et Laurence Harf-LANCNER. *Dire et Penser le temps au Moyen Âge, frontières de l'histoire et du roman*, 2007.

BENARD, Johanne, Martine LEONARD, et Elisabeth NARDOUT-LAFARGE. «Nom propre et roman : une problématique .» *Noms du roman, Actes du colloque " Noms propres et discours romanesque "*. Publication du département d'études françaises de l'Université de Montréal: Paragraphes 10, 1994

BERLIOZ, Jacques. «Etienne de Bourbon, De l'utilité de la confession.» *Prêcher d'exemples, Récits de prédicateurs du Moyen Age*, Jean Claude Schmitt (éd.). Paris: Stock, série « Moyen Age », 1985.

BLOCH, R.Howard. *Etymologie et généalogie, une anthropologie littéraire du Moyen Age français*, traduit de l'anglais par Béatrice Bonne et Jean-Claude Bonne. Paris: Seuil, 1989.

BOGDANOW, Fanni. «An interpretation of the meaning and purpose of the Vulgate *Queste del Saint Graal* in the light of the mystical theology of saint Bernard.» *The Changing face of Arthurian romance. Essays on Arthurian prose romances in memory of Cedric E. Pickford*. éd. Alison Adams, Armel H. Diverres, Karen Stern and Kenneth Varty. Cambridge: Brewer, 1986. pp. 23-46.

BOUGET, Hélène. *"Enquerre" et "deviner". Poétique de l'énigme dans les romans arthuriens français (fin du XIIe–premier tiers du XIIIe siècle)*, sous la direction de Ch. Ferlmayr-Acher. Rennes: Université de Rennes II–Haute Bretagne, 2007.

BOUTET, Dominique. *Formes littéraires et conscience historique aux origines de la littérature française 1100-1250*. Paris: PUF, 1999 .

BOZOKY, Edina. « Les masques de l'ennemi et les faux chemins du Graal.» *Masques et déguisements dans la littérature médiévale études recueillies et publiées par Marie Louise Ollier*. Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal, J. Vrin, 1988 . pp.85-95

BRACCONI GIORDANO, Marie- Christine. «Le merveilleux chrétien dans les écrits apocryphes chrétiens et dans *l'Estoire del Saint Graal* : éléments de comparaison.» .» *"Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees", Hommage à Francis Dubost, études recueillies par Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN et Jean-René VALETTE*. Paris: Champion, 2005pp. 83-100.

BRETEL, Paul. *Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150-1250)*. Paris: Champion, 1995.

CERQUIGLINI, Bernard. «Écrire le Graal.» *Critique* 34, 1978: pp. 298-302.

—. *La parole médiévale*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

CHANDES, Gérard. *Le Serpent, la Femme et l'Epée, recherches sur l'imagination symbolique d'un romancier médiéval, Chrétien de Troyes*. Amsterdam: Rodopi, 1986 .

CHASE, Carol. « Des sarrasins à Camaalot. » *Cahiers de recherches médiévales et humanistes, (XIIIe-XIVe siècles)*, 5. 1998. pp.43-53

—. «La conversion des païennes dans l'*Estoire del Saint Graal*. » *Arthurian romance and gender : Masculin / féminin dans le roman arthurien médiéval. Actes choisis du XVIIe Congrès International Arthurien. Geschlechterrollen im mittelalterlichen Artusroman. Ausgewählte Akten des XVII. Internationalen Artuskongresses Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1995.pp.251 262*

—. «Christ, the Hermit and the Book: text and figuration in the Prologue to the *Estoire del Saint Graal*.» *"De sens rassis" Essays in honor of Rupert T.Pickens*, éd.by Keith Busby, Bernard Guidot and Logan E. Whalen. Amsterdam, New York: Rodopi, 2005.

—. «Sarrasins et chrétiens et la colonisation des villes dans l'*Estoire del Saint Graal*.» *Temps et Histoire dans le roman arthurien, études recueillies par Jean Claude Faucon*, Toulouse, Editions Universitaires du Sud, 1999, pp.63-74.

CHAURAND, Jacques. «La vieille loi et la nouvelle loi dans la *Queste del Saint Graal*.» *Annales du C.E.S.E.R.E., I*. 1978. pp. 25-37.

COMBARIEU DU GRES, Micheline (de). «A la quête de l'horreur dans le *Lancelot-Graal*.» *L'horreur au Moyen Age, Travaux du Groupe de Recherches "Lectures Médiévales"*. Université de Toulouse II; Éditions Universitaires du Sud, Diffusion Honoré Champion, 1999. pp.23-73.

—. «Le changement du nom ( sur le passage du « terrien » au « celestien » dans le début du *Lancelot en prose*).» *Formes et figures du religieux au Moyen Age, études réunies par Pierre Nobel*, 2002.

—. «La fée et les sortilèges.» *D'aventures en aventure« semblance » et « senefiance » dans le Lancelot en prose*. Aix- en-Provence: publications du CUERMA Université de Provence, 2000. pp. 479- 543

—. «Les couleurs dans le cycle du *Lancelot–Graal*.» *D'aventures en Aventure, « semblance » et « senefiance » dans le Lancelot en prose*. Aix- en-Provence: CUER MA Université de Provence, 2000. pp.235-362.

—. «Sur la terre comme au ciel. Des feux de l'Enfer à la lumière du Graal. (Le feu et la lumière dans le *Lancelot-Graal*).» *Feu et lumière au Moyen Âge*. Toulouse: Éditions de l'Université du Sud, « Travaux du groupe de recherche Lecture médiévales (Université de Toulouse II) », t. 1, 1998 et 2000 (2 t.). pp. 33-101.

- . «Un cœur gros comme ça, le cœur dans le *Lancelot-Graal*.» *D'aventures en Aventure*, «*semblance* » et «*senefiance* » dans le *Lancelot en prose*. Aix- en-Provence: CUER MA Université de Provence, 2000. pp.363-395.
- . «Voir Dieu ou l'apocalypse du Graal.» *D'aventures en Aventure*, «*semblance* » et «*senefiance* » dans le *Lancelot en prose*. Aix-en-Provence: CUERMA Université de Provence, 2000. pp. 453- 476.
- . « L'eau et l'aventure dans le cycle du *Lancelot-Graal*.» *L'Eau au Moyen Âge*, «*Senefiance* » 15 . Aix-en-Provence: Publications de l'Université d'Aix-en-Provence, 1985. pp. 111-47.
- . «Du Temps perdu au temps retrouvé. Étude sur le temps et les structures romanesques de La *Queste del Saint Graal*.» *Le Temps, sa mesure et sa perception au Moyen Âge*, *Actes du colloque d'Orléans (12-13 avril 1991)* éd. Bernard Ribémont. Caen: Paradigme, «*Medievalia* », 1992. pp. 73-112.
- . «L'histoire et les « histoires » dans le cycle du *Lancelot-Graal*.» *L'Histoire, le savoir, le temps. Discours encyclopédiques. Actes du Colloque de Mortagne-sur-Perche*, éd. D. Hüe (avril 1994). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1995. pp. 77-99.
- . «Les quêteurs de merveilles. Étude sur la *Queste del Saint Graal*.» *D'aventures en aventure*«*semblance* » et «*senefiance* » dans le *Lancelot en prose*. Aix- en-Provence: publications du CUERMA Université de Provence, 2000.pp. 431-452
- . «Temps humain, temps romanesque, temps eschatologique dans la Pentecôte du Graal. Étude sur La *Queste del Saint Graal*.» *L'Hostellerie de pensée, Études sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à Daniel Poirion par ses anciens élèves*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, «*Cultures et civilisations médiévales* » 12, 1995. pp. 119-28.
- COMBES, Annie. « Des fabliaux dans le *Lancelot-Graal* » *Romania*, Tome 126, 2008. pp. 418-434.
- COOPER- DENIAU, Corinne. *Le motif du don contraignant dans la littérature arthurienne du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (1150-1250), tome I et II sous la direction de Philippe Ménard*. Paris: Université Paris IV-Sorbonne, 2000.
- COUPIREAU, Pierre. «La semblance et les limites de l'homme dans la *Queste del Saint Graal*.» Marie-Étiennette BÉLY, Jean-René VALETTE, Jean-Claude VALECALLE (éd.), *Entre l'ange et la bête. L'homme et ses limites au Moyen Age*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon «*XVI-XVII littérature* » 7, 2003. pp. 83-95.

DALARUN, Jacques. « François d'Assise et la quête du Graal. » *Romania Tome 127*, 2009: pp.147-167.

DELAY, Florence, et Jacques ROUBAUD. *Joseph d'Arimathie et Merlin l'Enchanteur*. Paris: Graal-Théâtre, 1981.

DEMAULES, Mireille. « Forme et signification du songe dans la *Queste del Saint Graal* . » *Littératures* . (Presses Universitaires du Mirail), 50, 2004. pp. 161-89.

—. «Songe secret et conversion: à propos du roi Label dans l'*Estoire del Saint Graal*.» *Bulletin Bibliographique de la Société Arthurienne, Volume LIX*, 2007.

—. «Le songeur, l'interprète et le songe dans le *Lancelot-Graal* », *Songes et songeurs (XIIIe-XVIIIe siècle)* sous la direction de Nathalie Dauvois et Jean-Philippe Gropserrin, Actes des journées d'études *Songe et Songeur* des 5 et 6 mai 2000, Université de Toulouse-Le Mirail, Centre de recherches « Idées, Thèmes et Formes, XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles ». Québec : Presses de l'Université Laval, Les collections de la République des Lettres, Symposiums, 2003, pp. 33-47.

DESCHAUX, Robert. « Le diable dans la *Queste del Saint Graal*. Masques et méfaits. » *Perspectives médiévales*, 2, 1976. pp. 54-60.

—. «Le personnage de l'ermite dans la *Queste del Saint Graal* et dans le *Haut Livre du Graal*, *Perlesvaus*. » *Actes du XIVe Congrès International Arthurien. Section française de la Société Internationale Arthurienne (Rennes, 16-21 août 1984)*, éd. Charles Foulon (2.t.) .Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1985.pp. 172-183

DOM MIQUEL, *Petit traité de théologie symbolique*. Paris: Cerf, 1987.

DRAELANTS, Isabelle « Encyclopédies et lapidaires médiévaux », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 16 | 2008, [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2008. URL : <http://crm.revues.org//index10682.html>. Consulté le 14 août 2010.

DRAGONETTI, Roger. *La vie de la lettre au Moyen Age (le Conte du Graal)*. Paris: Seuil, 1980.

DUBOST, Francis. *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale L'autre, l'ailleurs, l'autrefois, Tome 1 et 2*. Paris: Champion, 1991.

—. «Procédures d'initialité dans la littérature du Graal . » *Vers un Thesaurus informatisé : topique des ouvertures narratives avant 1800. Actes du quatrième colloque international SATOR*. Montpellier: Université Paul Valéry , 1990.

DUFOURNET, Jean. « La *Queste del Saint Graal* .» *Information littéraire* 32, 1980: pp. 181-82.

—. *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal* . Paris: Société d'édition d'Enseignement Supérieur, 1979.

FLORI, Jean, « La notion de chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes », dans *Romania* 114, 1996, pp. 289-315.

—. « De la chevalerie terrienne à la chevalerie céleste : la mutation idéologique du XII<sup>e</sup> siècle », dans *Etudes médiévales* 3, 2001, pp. 341-355

FOEHR-JANSSENS, Yasmina. *Le temps des fables, Le Roman des Sept Sages ou l'autre voie du roman*. Paris: Champion, 1994.

FRAPPIER, Jean. *Amour courtois et table ronde*. Genève: Droz, 1973.

—. *Autour du Graal*. Genève: Droz, 1977.

—. *Chrétien de Troyes et le mythe du graal. Etude sur Perceval ou le mythe du Graal*. Paris: S.E.D.E.S, 1992.

—. *Etude sur la mort le roi Artu*. Genève: Droz, 1972.

—. *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange*. (T.2)Paris: SEDES, 1967.

FRITZ, Jean Marie. «Figures du Christus Scriptor au Moyen Age: l'*Etoire del Saint Graal* et Thomas d'Aquin .» *Formes et figures du religieux au Moyen Age*, éd. Pierre Nobel.Besançon : Presses universitaires franc-comtoises ; Paris : diff. Les Belles lettres, 2002.pp.67-84

GILSON, Étienne. «La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal*.» *Romania* 51, 1925. pp. 321-347

GIRBEA, Catalina. *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XIIe- XIIIe siècles)*. Paris: Éditions Classiques Garnier, coll. "Bibliothèque d'histoire médiévale", 2010.

—. *La Couronne ou l'auréole. Royauté terrestre et chevalerie céleste dans la légende arthurienne (XIIe-XIIIe siècles)*, Turnhout, Brepols, 2007.

GOMEZ, Etienne. *Le Don de la parole : Voeux, serments et promesses dans le cycle du Conte du Graal (XIIe-XIIIe s.)*, thèse de doctorat sous la direction de Michelle Szkilnik. Paris: Université Sorbonne nouvelle-Paris3 , 2008.

GOULEMOT, Jean Marie. *Le temps et la durée dans la littérature du Moyen Age et à la Renaissance*. Paris: Nizet, 1986.

GROS, Gérard. «Digression narrative et périple méditerranéen : les civilisations antiques au prisme de l'*Etoire del Saint Graal*.» *Bien Dire et bien Aprandre n°24* « Réception et



représentation de l'Antiquité », Centre d'études médiévales et dialectales de Lille, 2006, pp. 229-240.

—. «Le fin mot sur Pompée : étude littéraire de l'épisode de Foucaire dans l'*Estoire del Saint Graal* (§303 à 318).» *Bien Dire et bien Aprandre* n°22 « Histoire et roman », Centre d'études médiévales et dialectales de Lille III. 2004 pp. 119-136

—. «Lorsqu'"Evalach li mescouneüs" était devenu Mordrains, "tardieus en creanche": étude sur une réticence à la foi (L'*Estoire del Saint Graal*, § 281 à 284).» Marie-Étiennette BÉLY, Jean-René VALETTE, Jean-Claude VALECALLE (éd.), *Entre l'ange et la bête. L'homme et ses limites au Moyen Age*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon « XVI-XVII littérature » 7, 2003, pp. 167-185.

GUENOVA, Vessela. *La Ruse dans le Roman de Renart et dans les œuvres de François Rabelais*. Orléans: Paradigme, 2003.

GUIETTE, Robert . « L'invention étymologique dans les lettres françaises au Moyen Age.» *Forme et senefiance*, éd. Robert Guiette, J. Dufournet, M. de Grève, H. Braet. Genève : Droz, 1978. pp.87-98

HARF-LANCNER, Laurence. *Les fées au Moyen Age*, . Paris: Champion, 1984.

HARTMANN, Richard. *La quête et la croisade, Villehardouin, Clari et le Lancelot en prose*. New York: Postillon Press, 1977.

HOROWITZ, Jeanine. «La *Queste del Saint Graal* : œuvre du sacrifice absolu .» *Athantor, rivista d'arte, letteratura, semiotica, filosofia*, 2, 1991: pp. 36-42.

—. «La diabolisation de la sexualité dans la littérature du Graal, au XIIIe siècle, le cas de la *Queste del Graal*.» *Arthurian romance and gender : Masculin / féminin dans le roman arthurien médiéval. Actes choisis du XVIIe Congrès International Arthurien. Geschlechterrollen im mittelalterlichen Artusroman. Ausgewählte Akten des XVII. Internationalen Artuskongresses Amsterdam-Atlanta*: Rodopi, 1995, pp. 238-250.

IANCU-AGOU, Daniel. «Le diable et le juif, représentations médiévales iconographiques et écrites.» *Le diable au Moyen Age, doctrine, problèmes moraux, représentations, Senefiance* N°6. Aix- en-Provence: publications du CUER MA, Université de Provence, Paris, Champion, 1979 . pp. 259- 276.

JAMES-RAOUL, Danièle. *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*. Paris: Champion, 1997.

JEFFERSON, Lisa. «Don, don contraint, don contraignant, A motif and its deployment in the French Prose Lancelot.» *Romanische Forschungen* 104, 1992. pp.186-199

- KENNEDY, Elspeth. « Pourquoi Moïse ? » *Le choix de la prose (XIIIe-XVe siècles) partie thématique sous la direction d'Emmanuèle Baumgartner*. Orléans, Centre d'études médiévales d'Orléans: Paris, Champion, 1998, pp. 33-42.
- KÖHLER, Erich. *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*. Paris: Gallimard, 1974.
- LABANDE, Edmond-René. « Le "credo" épique. A propos des prières dans les chansons de geste » *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Mémoires et documents publiés par la Société de l'Ecole de Chartes, Paris, 1955, II, pp. 62-80.
- LARMAT, Jean. « Perceval et le chevalier au dragon, la croix et le diable. » *Le diable au Moyen Age, doctrine, problèmes moraux, représentations, Senefiance N°6*. Aix-en-Provence : publications du CUERMA, Université de Provence, Paris, Champion, 1979 . pp.293-305.
- LE HIR, Yves. « L'Élément biblique dans la *Queste del Saint Graal*. » *Lumières du Graal*. éd.R. Nelli. Paris: Cahiers du Sud, 1951. pp. 100-110.
- LE NAN, Frédérique. *Le secret dans la littérature narrative arthurienne ( 1150-1250), du lexique au motif*. Paris: Champion, 2002.
- LECHAT, Didier. « Dire par fiction » *Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan* . Paris: Champion, 2005.
- LEMAY, Richard. « L'apologétique contre l'Islam chez Pierre le Vénérable et Dante. » *Mélanges offerts à René Crozet* éd. Pierre GALLAIS et Yves-Jean RIOU Tome II, Poitiers : Société d'Etudes Médiévales, 1966.
- LEUPIN, Alexandre. *Phallophanies , la chair et le sacré*. Paris: Regard, 2000.
- . *Fiction et incarnation, littérature et théologie au Moyen Age*. Paris: Flammarion, 1993.
- . *La passion des Idoles I foi et pouvoir dans la Bible et la chanson de Roland*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- . *Le Graal et la littérature*. Suisse: Lettera, L'âge d'homme, 1982.
- LOOMIS, Roger S. *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*. New York: Columbia University Press, 1949 réimpression par Octagon Books, 1982.
- LOOPER, Jennifer. « Genre, Généalogie : l'Histoire des trois fuseaux dans la *Queste del Saint Graal*. » *Les chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal*, textes réunis par Denis Hüe et Silvère Menegaldo. Orléans: Paradigme, 2004. pp.225-237.
- LOT, Ferdinand. *Etude sur le Lancelot en prose*. Paris: Champion, 1954.
- LOT-BORODINE, Myrrha. « Autour du Saint Graal. » *Romania*, 56, 1930: pp. 526-57.

- . *De l'amour profane à l'amour sacré : études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*. Nizet, 1961.
- . «L'Eve pécheresse et la rédemption de la femme dans la « Quête du Saint Graal.» *Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du saint Graal* . Paris: Champion, 1919 . pp. 134-158.
- . «Les grands secrets du saint Graal dans *La Queste du Pseudo-Map .» Lumière du Graal*, éd. R. Nelli. Paris: Cahiers du Sud, 1951. pp.151-174
- . « Le Symbolisme du Graal.» *Neophilologus* 34, 1950: pp. 65-79.
- . « Les deux conquérants du Graal, Perceval et Galaad .» *Romania*, 47, 1921 : pp. 41-97.
- . «Les Apparitions du Christ aux messes de l'Estoire et de la *Queste del Saint Graal.*» *Romania*, 72, 1951: pp. 202-23.
- . *Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graal*. Paris: Champion, 1919.
- MADDOX, Donald. *Voix et textualités du schéma eschatologique*. Limoges: Pulim, 1994.
- MARCHELLO-NIZIA, Christiane. «Les 'voix' dans la *Queste del Saint Graal* : grammaire du surnaturel ou grammaire de l'intériorité.» *Histoire et société, Mélanges offerts à Georges Duby*, (vol 4), Aix- en-Provence, Presses de l'Université d'Aix-en-Provence, 1992. pp.77-85.
- MARKALE, Jean. *L'amour courtois ou le couple infernal*. Paris: Imago, 1987.
- MARX, Jean. *La légende arthurienne et le Graal*. Genève: Slatkine Reprints, 1996.
- MATARASSO, Pauline. *The Redemption of chivalry- a study of the Queste del Saint Graal*. Genève: Droz, 1979.
- MELA, Charles. *La reine et le Graal, la conjointure dans les romans du Graal, de Chrétien de Troyes au livre de Lancelot*. Paris: Seuil, 1984.
- MENARD, Philippe. *Le Don en blanc qui lie le donateur, An Arthurian Tapestry ; essays in honor of Lewis Thorpe*, éd. Kenneth Varty, Glasgow, British Branch of the International Arthurian Society, French Departement of the Glasgow University, 1981, pp. 37-53
- . *Le rire et le sourire dans le roman courtois en France au Moyen Age*. Genève: Droz, 1969.
- MENEGALDO, Silvère. «La tentation sur la montagne. L'Exemple de la *Queste del Saint Graal* et de *L'Estoire del Saint Graal.*» *La Montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, éd. Claude THOMASSET et Danièle JAMES-RAOUL, Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne « Cultures et civilisations médiévales » 19, 2000. pp. 243-54.
- MICHA, Alexandre. *Essais sur le Lancelot-Graal*. Genève: Droz, 1987.

- . *De la chanson de geste au roman. Études de littérature médiévale*. Genève: Droz, 1976 .
- . «La Géographie de la *Queste* et de la *Mort Artu*.» *Farai chansoneta novele, Hommage à Jean-Charles Payen*, essais sur la liberté créatrice au Moyen-âge. Caen : Centre de publications de l'Université, 1989, pp.267-273.
- . «Matière et sen dans *l'Estoire dou Graal* de Robert de Boron, (1968).» *Romania* 89, 1989.
- MOIGNET, Gérard. «La grammaire des songes dans la *Queste del Saint Graal*.» *Langue Française*, 40, 1978: pp.113-119.
- PAUPHILET, Albert. *Etudes sur la Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*. Genève: Slatkine Reprints, 1996 (1<sup>ère</sup> éd. Paris, Champion, 1921)
- . *Legs du Moyen Age*. Melun: Librairie d'Argences, 1950
- PAYEN, Jean –Charles. *Le motif du repentir dans la littérature française et médiévale (des origines à 1230)*. Genève: Droz, 1967.
- . «Pour en finir avec le Diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du Moyen Age ont-ils scrupule à croire au démon ?» *Le diable au Moyen Age, doctrine, problèmes moraux, représentations*. Paris: Senefiance N°6 Aix- en-Provence, du CUERMA, Université de Provence, Champion, 1979 . pp. 401-425.
- . « Y a-t-il un repentir cistercien dans la littérature française médiévale ? .» *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, 12, 1961: pp. 120-32.
- . « Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d'oïl.» *Cîteaux. Commentarii Cistercienses*, 13, 1962: pp. 282-95.
- PLET-NICOLAS, Florence. *La création du monde, les noms propres dans le roman de Tristan en prose*. Paris: Champion, 2007.
- POIRION, Daniel. *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*. Paris: PUF « Que sais-je », 1982.
- . «Semblance du Graal dans la *Queste*.» *Les chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal, textes réunis par Denis Hüe et Silvère Menegaldo*. Orléans: Paradigme, 2004. pp.17-29.
- POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. «L'émergence de l'auteur et son rapport à l'autorité dans les recueils d'exempla (XII-XVe siècle).» *Auctor et auctoritas: invention et conformisme dans l'écriture médiévale* éd.Michel Zimmermann, Actes du colloque de saint Quentin en Yvelines (14-16 Juin 1999), Paris : École des chartes, 2001 pp. 175-200.

POLO de BEAULIEU, Marie-Anne. *Dialogue avec un fantôme / Jean Gobi*. Paris: Les Belles lettres, 1994.

—. *Education, prédication et cultures au Moyen âge : Essai sur Jean Gobi le jeune*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1999.

POLO de BEAULIEU, Marie-Anne, et Jacques BERLIOZ. *Les exempla médiévaux : nouvelles perspectives*. Paris: Champion, 1998.

—. *L'animal exemplaire au Moyen Age (Ve-XVe siècle)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 1999.

POMEL, Fabienne. *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen âge*. Paris: Champion, 2001.

PONCEAU, Jean-Paul. *Etudes sur l'Estoire del Saint Graal*. Thèse de Doctorat d'Etat, Paris IV Sorbonne, 1989.

—. «L'auteur de l'Estoire del Saint Graal et celui de la Queste del Saint Graal sont vraisemblablement distincts.» *Miscellanea Mediaevalia, Mélanges offerts à Philippe Ménard, Tome II*. Paris : Champion, 1998. pp. 1043-1056.

PRATT, Karen. « The Cistercians and the Queste del Saint Graal.» *Reading Medieval Studies*, 21, 1995: pp. 69-96.

RAMM, Ben. «'Por coi la pucelle pleure' : l'énigme féminine de la Queste del Saint Graal.» *Les chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal*, , textes réunis par Denis Hüe et Silvere Menegaldo. Orléans : Paradigme, 2004, p. 239-247.

REGALADO, N. Freeman. «La chevalerie céleste, métamorphoses spirituelles du roman profane dans la Queste del Graal.» *Les chemins de la Queste, études sur la Queste del Saint Graal*, textes réunis par Denis Hüe et Silvere Menegaldo. Orléans: Paradigme, 2004.

REICHLER, Claude. *La diabolie, la séduction, la renardie, l'écriture*. Paris: Minuit, Collection Critique, 1979.

RIBARD, Jacques. « Figures de la femme dans la Queste du saint Graal.» BESSIÈRE Jean (éd.), *Figures féminines et roman*. Paris: P.U.F., 1982. pp. 33-48.

—. « La symbolique du nom dans le Conte du Graal.» *Mythes-Symboles-Roman, Actes du colloque d'Amiens, réunis par J.Bessière*. Université de Picardie Centre d'Etude du Roman et du Romanesque : PUF, 1980, pp.5-17.

—. «L'aventure dans la Queste del Saint Graal .» *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Planche*. Paris t. 2: Les Belles Lettres, 1984. pp. 415-423.

- . «La Chanson de Roland et la *Queste del Saint Graal*.» in *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin* Actes du IXe Congrès International de la Société Rencesvals pour l'étude des épopées romanes (Padoue - Venise, 29 août - 4 septembre 1982). Modène, 1984. pp. 553-563.
- . *Le Moyen Age : littérature et symbolisme*. Paris: Champion, « Essais », 1984.
- RIDOUX, Charles. « L'élaboration du mythe du Graal au Moyen Age.» *Colloque de Cerisy, Graal et modernité*. Paris,: Dervy, (Cahiers de l'Hermétisme), 1996. pp. 31-51.
- ROSIER CATACH, Irène. *La parole efficace*. Paris: Seuil, 2004.
- ROSSI, Marguerite. «La prière de demande dans l'épopée.» *La prière au Moyen Age (littérature et civilisation) Senefiance n°10*, Aix-en-Provence, publication du CUERMA, 1981. pp.449-475
- SALY, Antoinette. «Lignage et virginité.» *Lignes et lignages dans la littérature arthurienne : Actes du 3e colloque arthurien organisé à l'université de Haute-Bretagne 13-14 octobre 2005*. éd. Christine Ferlampin-Acher et Denis Hüe. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2007. pp.179-186.
- SCHMITT, Jean Claude, *Prêcher d'exemples, récits des prédicateurs au Moyen Age*. Paris: Stock, 1985.
- SÉGUY, Mireille. «Du théologique au romanesque. La représentation de l'invisible dans le Perlesvaus et la *Queste del Saint Graal*.» *GALLY Michèle et JOURDE M. (dir.), L'Inscription du regard. Moyen Âge - Renaissance*. Fontenay-aux-Roses-Saint-Cloud: E.N.S., 1995. pp. 75-96.
- . «Faire sens, faire souche.» .» *"Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees", Hommage à Francis Dubost, études recueillies par Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN et Jean-René VALETTE*. Paris: Champion, 2005. pp.563-581.
- . *Les romans du Graal ou le signe imaginé*. Paris: Champion, 2001.
- . «Hippocrate victime des images : à propos d'un épisode déconcertant de l'*Estoire del Saint Graal*.» *Romania* 119, 2001. pp. 440-464.
- . «Vestiges historiques et mémoire romanesque dans l'*Estoire del Saint Graal*.» *Bien Dire et bien Apprendre n°22* « Histoire et roman », Centre d'études médiévales et dialectales de Lille III. 2004, pp.137-152
- SOMMER, H.O. «The *Queste* of Holy Grail forming the third part of the trilogy indicated in the Suite du Merlin Huth Ms .» *Romania*, 36, 1907: pp. 369-402 et 543-90.

SOULIE, Marguerite. *L'inspiration biblique dans la poésie religieuse d'Agrippa d'Aubigné*. Paris: Klincksieck, 1977.

STANESCO, Michel. « Parole autoritaire et 'accord des semblances' dans La *Queste del Saint Graal*. » FAUCON Claude, LABBÉ Alain et QUÉRUEL Danielle (éd.), *Mélanges offerts à Philippe Ménard. Miscellanea medievalia*. Paris: Champion « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge » 46,, 1998. pp. 1267-1279.

—. «Le Secret du Graal et la voie interrogative.» *Travaux de littérature* 10, 1997: pp. 15-31.

—. «La dernière frontière et la fin des temps.» *Frontières et seuils, Eidolon, cahiers du Laboratoire pluridisciplinaire de recherches sur l'imaginaire appliquées à la littérature, textes réunis par Joëlle Ducos*. Université de Michel de Montaigne, Bordeaux 3, Juin 2004. pp. 467-477.

STRUBEL, Armand. *La Rose, Renart et le Graal. La Littérature allégorique en France au XIIIe siècle*. Paris: Champion, 1989.

—. « *Grant senefiance a* » : *Allegorie et littérature au Moyen Age*. Paris: Champion, 2002.

—. «« Allegoria in factis » et « allegoria in verbis ». » *Poétique*, n°23, 1975.

—. «Senefiance, évidence. La représentation du sacré dans La *Queste del Saint Graal* et les Voies de Paradis.» *Les Écrivains et le sacré ; la vigne et le vin dans la littérature*. Actes du XII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé (Bordeaux 17-21 août 1988). Paris: Les Belles Lettres, 1988 . pp. 331-332.

SZKILNIK, Michelle. « "L'*Estoire del Saint Graal*, réécrire le *Queste*". » *Arturus Rex, Volume II*, Actes du Colloque de la Société Arthurienne Internationale Presses de l'Université de Louvain, Louvain, 1991, pp. 294-305.

SZKILNIK, Michelle; KENNEDY, Elspet ; T.PICKENS, Rupert; PRATT, Karen and Andrea M.L. WILLIAMS, «Lancelot with and without the grail: Lancelot do Lac and the Vulgate Cycle.» *The Arthur of the French volume IV de Arthurian Literature of the Middle Ages*, ed. Glynn S. Burgess et Karen Pratt. Cardiff: Vinaver Trust et University of Wales Press, 2000. pp.274-324.

—. *L'archipel du Graal, étude de l'Estoire del Saint Graal*. Genève: Droz, 1991.

—. «Vie des Pères et romans en prose, une filiation ?.» BUSCHINGER Danièle (éd.), *La littérature d'inspiration religieuse : théâtre et vies de saints. Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales de l'Université de Picardie (Amiens, 16-18 janvier 1987)*. Göppingen: Kümmerle, 1988. pp. 214-224.



—. « Des pères du désert aux premiers héros du Graal: solitude et apostolat », *Lingüística y Literatura* 51, (Universidad de Antioquia, Medellin, Colombia), Janvier-Juin 2007, pp. 91-114.

VALETTE, Jean René. «Le héros et le saint dans la *Queste del Saint Graal* : image et ressemblance .» «*De sens rassis* ». *Essays in honor of Rupert T. Pickens*, edited by Keith Busby, Bernard Guidot and Logan E. Whalen. Amsterdam, New York: Rodopi, 2005. pp.667-681.

—. *La Poétique du merveilleux dans le Lancelot en prose* . Paris: Champion, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge », 1998.

—. « Le Graal, la relique et la semblance: Le Perlesvaus et la *Queste del Saint Graal* .» *Formes et figures du religieux au Moyen Age, études réunies par Pierre Nobel*. Franche Comté: PUFC, 2002.pp.141-164.

—. «Illusion diabolique et littérarité dans la *Queste del Saint Graal* et dans le *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach.» *Magie et Illusion au Moyen Âge*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1999. pp. 547-567.

—. *La pensée du Graal, fiction littéraire et théologie (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Champion, 2008.

—. «Personnage, signe et transcendance dans les scènes du Graal (de Chrétien de Troyes à la *Queste del Saint Graal*).» BÉLY Marie-Étiennette (éd.), *Personne, personnage et transcendance aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Lyon: Presses de l'Université de Lyon, 1999. pp. 187-214.

VALLERY-RADOT, M. Irénée. «Les Sources d'un roman cistercien : la *Queste del Saint Graal*.» *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, 17, 1955: pp. 201-213.

VAN COOLPUT, Colette Anne. «Sur quelques sculptures anthropomorphes dans les romans arthuriens en prose.» *Romania* 108, 1987. pp. 254-267

—. « La poupée d'Evalac ou la conversion tardive du Roi Mordrain.» *Continuations Essays on Medieval French Literature and Language in Honor of John L. Grigsby*, éd. Norris J. LACY et Gloria Torriniroblin, pp. 163-172.

VANCE, Eugène. « Le Temps sans nombre. Futurité et prédestination dans la *Queste del Saint Graal* .» *Le Nombre du temps. Hommage à Paul Zumthor*. Paris-Genève: Champion-Slatkine, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge » 12, 1988. pp. 273-83.

VINCENSINI, Jean Jacques. *Pensée mythique et narrations médiévales*. Paris: Champion, 1996.

VINCENSINI, Jean-Jacques. *Motifs et thèmes du récit médiéval*. Paris: Nathan, 2000.

VOICU, Michaela. « ‘Serjanz de Dieu’ ou ‘Serjanz au Deable’ : l’homme et ses (nouvelles) limites dans le *Lancelot-Graal*. » Marie-Étiennette BÉLY, Jean-René VALETTE, Jean-Claude VALECALLE (éd.), *Entre l’ange et la bête. L’homme et ses limites au Moyen Age*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon « XVI-XVII littérature » 7, 2003. pp.19-36.

—. « L’un et l’autre. Représentations du mal dans la *Queste del Saint Graal* et la *Mort le Roi Artu*. » *Speculum medii aevi* II, 4, 1996, : pp. 87-99.

—. « Modèle et fiction : L’Éloge de la nouvelle chevalerie de saint Bernard de Clairvaux et La *Queste del Saint Graal*. » *Verbum*, 1991: pp. 73-84.

WALTER, Philippe. *Galaad, le Pommier et le Graal*. Paris: Imago, 2004.

—. *La Mémoire du temps, fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à la Mort Artu*. Paris: Champion, 1989.

WINKLER, Alexandre. *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie ( XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), essai sur la littérature des croisades*. Paris: Champion, 2006 .

ZIMMERMANN, Michel. *Auctor et auctoritas, invention et conformisme dans l’écriture médiévale*. Actes du colloque de saint Quentin en Yvelines (14-16 Juin 1999).Paris : École des chartes, 2001.

ZINK, Michel. « Le Graal, un mythe du salut. » BRICOUT Bernadette (éd.), *Le Regard d’Orphée. Les Mythes littéraires de l’Occident*. Paris: Seuil, 2001. pp. 57-81.

—. *La prédication en langue romane avant 1300*. Paris: Champion, 1982.

—. *Poésie et conversion au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, « Perspectives littéraires », 2003.

—. « Traduire Saint Bernard, quand la parabole devient roman » in *The romantic imagination : literature and art in England and Germany* ed. D. Kelly, Frederick Burwick and Jürgen Klein, Amsterdam ; Atlanta: Rodopi, 1996. pp.29-42

ZUMTHOR, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Poétique, 1972.

—. *Histoire littéraire de la France médiévale (V<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Genève: Slatkine, 1973.

—. *Langue, texte et énigme* . Paris: Seuil, 1975.

—. *La lettre et la voix de la ‘littérature’ médiévale*. Paris: Seuil, 1987 .

—. *Babel ou l’inachèvement* . Paris: Seuil , 1997.

#### IV- BIBLIOGRAPHIE GENERALE

##### a- Mythes, Religion, Philosophie :

BASCHET, Jérôme. «Groupe de la Bussière, Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire.» *Médiévales* vol. 4, n° 8, 1985: pp. 112-115.

BASETTI SANI, Giulio. *L'Islam et St François d'Assise, la mission prophétique par le dialogue* . Paris: Publisud, 1987.

BATAILLON, Louis-Jacques. *La prédication au XIII<sup>e</sup> siècle en France et en Italie, Études et documents*. Aldershot (GB): Variorum, 1993 .

BEAUDE, Pierre-Marie. *La Bible en littérature, actes du colloque international de Metz* . Paris: Cerf, 1997 .

BERIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la parole, la prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle, Volume I et II*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1988.

—. «La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle : médication de l'âme ou démarche judiciaire ».» *L'aveu, Antiquité et Moyen Age. Actes de table ronde organisée l'École française de Rome avec le concours du CNRS et de l'Université de Trieste*. Rome: École française de Rome ; Paris : diffusion De Boccard 1986. pp.261-282.

BLUMENKRANZ, Bernhard. *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Etudes augustiniennes, 1966.

BODIN. *De la démonomanie des sorciers* . Paris: Jacques Dupuy, 1979.

BONNERU, André, Mireille MENTRE, et Guylène HIDRIO. *Jérusalem, symboles et représentations sans l'Occident médiéval* . Paris: Jacques Grancher, 1998.

BORDONOVE, Georges. *Les croisades et le royaume de Jérusalem*. Paris: Pygmalion, 2002.

BOST, Hubert. *Babel du texte au symbole* . Genève: Fides, 1985.

BOULGAKOV, Serge. *L'icône et sa vénération*, trad. Constantin Andronikov. Lausanne: L'Age d'Or, 1996.

—. *La philosophie du verbe et du nom*, trad. Constantin Andronikof. Lausanne: L'âge d'or, 1991 .

BOURGAIN, Louis. *La chaire française au XII<sup>e</sup> siècle*. Paris: V. Palmé, 1879 .

BOURSET, Clément. *Le réel et son double*. Paris: Gallimard, 1984.

- BRAECKMANS, Louis. *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente*. Gembloux: Duculot, 1971.
- BRISCOE, Marianne G, et Barbara H JAYE. « Artes praedicandi. Artes orandi .» Turnhout: Brepols, 1992.
- BULTMANN, Rudolf. *L'histoire de la tradition synoptique, traduit de l'allemand par André Malet*. Paris: Seuil, 1973.
- CAHEN, Claude. *Orient et Occident au temps des Croisades* . Paris: Aubier, 1983.
- CAILLLOIS, Roger. *Le mythe et l'homme* . Paris: Gallimard, 1938.
- CASAGRANDE, Carla, et Silvana VECCHIO. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*. Paris: Cerf , 1991.
- . *Les péchés de langue*. Paris,: CERF, 1991 .
- CATTANEÏO, Bernard. *Moi, Dominique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- COHN, Norman. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age, fantasme et réalité* . Paris, : Payot, 1982.
- COLETTI, Vittorio. *L'éloquence de la chaire, victoires défaites du latin entre Moyen Age et Renaissance*, trad. Silvano Serventi . Paris: Cerf, 1987.
- COSTANTINI, Michel. *Ecce Femina* . Paris: l'Harmattan, 2007.
- VOGEL, Cyrille. *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age* . Paris: Cerf , 1969.
- DAGENS, Claude. *Saint Grégoire le Grand, culture et expérience chrétiennes* . Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- DAHAN, Gilbert. *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Cerf , 1999.
- DALARUN, Jacques. « Dieu changea de sexe pour ainsi dire » *La religion faite femme XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, 2008.
- DEFOURNEAUX, Marcelin. *Les Français en Espagne au XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle*. Paris: PUF, 1949.
- DELATTE, DOM Paul. *Commentaire sur la règle de Saint Benoît*. Sablé sur Sarthe: Abbaye de st Pierre de Solesme, 1969.
- DELHAYE, Philippe. *Pierre Lombard, sa vie, son œuvre*. Paris-Montréal, 1961.
- DELUMEAU, Jean. *L'aveu et le pardon, les difficultés de la confession XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Fayard, 1990.
- DURAND, Gilbert. *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme* . Paris: José Corti, 1990.
- . *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1992

DESBONNETS, Théophile, et Damien VORREUX. *Saint François d'Assise, documents, écrits et premières biographies* . Paris: Les Editions franciscaines, 2002.

DESCHAMPS, Paul. «La toponomastique en Terre Sainte au temps des croisades .» *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*. Mémoires et documents publiés par la Société de l'Ecole de Chartes, Paris, 1955, (tome I) , 1955.pp. 352-356.

DREWERMANN, Eugen. *Le mensonge et le suicide-psychanalyse et morale Tome III*. Paris: Cerf, 1992.

DUBARLE, André-Marie. *Le péché originel dans l'écriture*. Paris: Cerf, 1966.

DUCHET-SUCHAUX, Gaston, et Michel PASTOUREAU. *La Bible et les saints, guide iconographique*. Paris: Flammarion, 1990.

DUPRONT, Alphonse. *Du Sacré, Croisades et pèlerinage. Images et langages* . Paris: Gallimard, 1987 .

—. *Le mythe de croisade (4 volumes)*. Paris: Gallimard, 1997.

EISENBERG, Josy, et Armand ABECASSIS. *Et Dieu créa Eve* . Paris: Albin Michel, 1979.

ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane* . Paris: Gallimard, 1965.

—. *Mythes, rêves et mystères*,. Paris: Gallimard, 1957.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Flammarion, 1999.

FLOOD, David. *Frère François et le mouvement franciscain* . Paris: Les éditions ouvrières, collection peuple de Dieu, 1983.

GEFFRE, Claude. *De Babel à Pentecôte, Essais de Théologie interreligieuse* . Paris: Cerf, 2006.

GILSON, Etienne. *Les idées et les lettres*. Paris: J.VRIN, 1955.

GIRARD, Marc. *Les symboles dans la Bible* . Paris: Cerf, 1991.

GODO, Emmanuel. *Littérature rites et liturgies*. Paris: Imago , 2002.

GUIRAUD, Jean. *L'inquisition médiévale*. Paris: Tallandier, 1978.

HART, Georges. *Mythes Egyptiens*. Paris: Seuil-Sagesse, 1993.

HENRIET, Patrick. *La parole et La prière au Moyen Age, le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*. Bruxelles: De Boeck Université, 2000.

HOAREAU-DODINAU, Jacqueline. *Dieu et le Roi, la répression du blasphème et de l'injure au roi à la fin du Moyen Age*. Limoges: PULIM, 2002.

HOUDARD, Sophie. *Les sciences du diable, quatre discours sur la sorcellerie* . Paris: Cerf, 1992.

- IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam* . Paris: Flammarion, 2000.
- JACQUEMIER, Myriam, et James DAUPHINE. *Babel à la Renaissance, Actes du XIe colloque international de la Société française d'étude du XVI<sup>e</sup> siècle Université de Toulon et du Var*, mars 1997. Paris : Eurédit, cop. 2007.
- JAVELET, Robert. *Image et Ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille, Tome I et II*. Paris: Letouzey et Ané, 1967.
- JOURDE, Pierre ; Paolo TORTONESE. *Visages du double, un thème littéraire* . Paris: Armand Colin, 2005.
- Karl, JASPERS. *Les grands philosophes*.4. Paris: Plon, 1972.
- LE QUELLEC, Jean Loïc. *Petit dictionnaire de zoologie mythique*. Paris: Entente, 1996.
- LEA, Henri-Charles. *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*. Paris: Robert Laffont, 2004.
- LECLERQ, Dom Jean. *Saint Bernard et l'esprit cistercien*. Paris: Seuil, 1966.
- LECOUTEUX, Claude. *Dialogue avec un revenant* . Paris: PU de Paris- Sorbonne, 1999.
- LECOY, Albert. *La chaire française au Moyen Age*. Paris: Didier, 1868.
- LEGOFF, Jacques . *Le Dieu du Moyen Age*. Paris: Bayard, 2003.
- LEVELEUX, Corinne. *La parole interdite, le blasphème dans la France médiévale (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles) : du péché au crime*. Paris: De Boccard, 2001.
- LOBRICHON, Riché-Guy. *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984.
- LONGERE, Jean. *La prédication médiévale*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1983.
- LUBAC, Henri (de). *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture, t. I*. Paris: Aubier-Montaigne, 1959.
- MADRANGES, Etienne. *L'arbre de Jessé de la racine à l'esprit, avec la collaboration de Jeanne Madranges*. Gémenos: Bibliothèque des Introuvables, 2007 .
- MAILLOT, Alphonse. *Eve, ma mère, étude sur la femme dans l'Ancien Testament*. Paris: Letouzey et Ané, 1989.
- MARGUERAT, Daniel. *Quand la Bible se raconte* . Paris: Cerf , 2003.
- MARTIN, Hervé. *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Age 1350-1520* . Paris: Cerf, 1988.
- MARTIN JACQUEMIER, Myriam. *L'âge d'or du mythe de Babel 1480-1600. De la conscience de l'altérité à la naissance de la modernité* . Paris: Eurédit, 2006.
- MASSERON, Alexandre. *La légende Franciscaine* . Paris: Fayard, 1954.

- MIES, Françoise. *Bible et littérature, l'homme et Dieu mis en intrigue* . Namur: Presses universitaires de Namur, 1999.
- MILLET, Olivier. *Bible et littérature* . Paris: Champion, 2003.
- MOULIN, Léo. *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age X<sup>e</sup>- XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Hachette, 1978.
- MUCHEMBLME, Robert. *Magie et sorcellerie en Europe* . Paris: Armand Colin, 1994.
- NORMAN, Daniel. *Islam et Occident*. Paris: Cerf, 1993.
- PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 2005.
- PAGELS, Elaine. *Adam, Eve et le serpent* . Paris: Flammarion, 1989.
- PARIZET, Sylvie. *Le défi de Babel* . Paris: Desjonquères, 2001.
- PARMENTIER, Elisabeth. *L'écriture vive : Interprétations chrétiennes de la Bible*. Paris: Labor et Fides, 2004.
- PASTOUREAU, Michel. *Une histoire symbolique du Moyen Age occidental*. Paris: Seuil, 2004.
- PAULOT, Lucien. *Urbain II* . Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1980.
- PERRIER, Pierre. *La transmission des évangiles*. Paris: Jubilé, 2006.
- PIRENNE-DENFORGE, Vinciane ; TUNCA Öhnan, *Représentations du temps dans les religions*. Actes du colloque organisé par le centre d'Histoire des religions de l'Université de Liège. Genève : Droz, 2003.
- POUZET, Louis, et Louis BOISSET. *Chrétiens et Musulmans au temps des croisades, entre l'affrontement et la rencontre*. Beyrouth: Presses de l'Université de Saint-Joseph, 2007.
- QUESNEL, Michel, et Philippe GUSON. *La Bible et sa culture (dans l'Ancien Testament)*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.
- RANK, Otto. *Le mythe de la naissance du héros*. Paris: Payot, 2000.
- REAU, Louis. *Iconographie de l'art chrétien Tomes I et II*. Paris: PUF, 1957.
- REGNAULT, Lucien. *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Hachette, 1990.
- ROCHAIS, Henri. *La règle de Saint Benoît*. Paris: Desclée de Brouwer, 1980.
- ROQUES, René. *L'univers dionysien, structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-denys*. Paris: Cerf, 1983.
- SCHAEFFLER, Richard. *Le langage de la prière*. Paris: Cerf, 2003.



- SCHARBERT, Joseph. *Le péché originel dans l'Ancien Testament* . Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- SCHEFFER, Jean Louis, SAFFREY Henri Dominique, et LEBENSZTEJN Jean-Claude. *La création d'Eve*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- SCHMITT, Jean Claude. *Le corps des images, essais sur la culture visuelle au Moyen Age*, . Paris: Gallimard, 2002.
- . *Le Corps, les rites, les rêves, le temps, essais d'anthropologie médiévale*, . Paris: Gallimard, 2001.
- SCOTT, Walter. *Démonologie et sorcellerie*. Paris: Payot, 1973.
- SEGUY, Jean ; André VAUCHEZ. « La Spiritualité du Moyen Age occidental, VIII -XIII siècle .» *Archives des sciences sociales des religions* vol. 90, n° 1,, 1995: 138.
- SENAC, Philippe. *L'image de l'autre , histoire de l'occident face à l'Islam* . Paris: Flammarion , 1983.
- TAVIANI-CAROZZI, Huguette, et Claude CAROZZI. *La fin des temps, terreurs et prophéties au Moyen Age* . Paris: Flammarion, 1999.
- «Thema.» <http://gahom.ehess.fr>. <http://gahom.ehess.fr/thema/index.php>
- TOBIEN, Stephen. *Les cisterciens, moines et monastères d'Europe* . Paris: Cerf, 1995.
- TOLAN, John. *Les Sarrasins, l'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Age* . Paris: Flammarion, 2003.
- . *Le Saint chez le Sultan, la rencontre de François d'Assise et de l'Islam, huit siècles d'interprétations*. Paris: Seuil, 2007.
- TRAPE, Agostino. *La règle de Saint Augustin ; Vie monastique n°29*. Maine et Loire: Abbaye de Belle Fontaine, 1993.
- TUBACH, F-C. *Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales*. Helsinki, 1969.
- VAUCHEZ, André. *Faire Croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle, table ronde organisée par l'école française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome 22-23 juin)*. Rome : École française de Rome 1981.
- . «Les composantes eschatologiques de l'idée de croisade» *Le Concile de Clermont de 1095 et l'Appel à la Croisade. Actes du colloque Universitaire International de Clermont Ferrand*. Rome : l'École Française de Rome (Collection EFR 236), 1997 pp. 233-243.

VINCENT, Catherine. «L'intercession dans les pratiques religieuses du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle .» *L'intercession du Moyen Age à l'époque moderne, autour d'une pratique sociale, études réunies par Jean Marie Moeglin*, 2004. pp. 171-193.

VOGÜE, Adalbert (de). *Ce que dit saint Benoit, une lecture de la règle*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Belle Fontaine, 1996.

—. *Etude sur la règle de Saint Benoît*, Vie monastique n° 34. Abbaye de Belle Fontaine, 1996.

VICAIRE, Henri Michel. *Saint Dominique et ses frères, Evangile ou Croisade* . Paris: Cerf, 1967.

WAGNER, Anne. *Les saints et l'histoire : sources hagiographiques du Haut Moyen Age*. Paris: Bréal, 2004.

WELTER, J-Th. *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age suivi de La Tabula Exemplorum, Secundum Ordinem Alphabeti*. Genève: Slatkine, 1973.

#### **b- Linguistique et sémiotique:**

AUSTIN, J.L. *Quand dire c'est faire*. Paris: Points, Essais, 2002.

BARTHES, Roland. *L'aventure Sémiologique*. Paris: Seuil, 1985.

BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966

GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens II, essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1983

JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale, 2 volumes*. Paris: Minuit, 1963-1973.

KLINKENBERG, Jean-Marie. *Précis de Sémiotique générale*. Bruxelles: De Boeck Université, 1996.

MARTINET, Jeanne. *Clefs pour la Sémiologie*. Paris: Seghers, 1975.

RIEGEL, Martin, Jean PELLAT, et Christophe –René RIOUL. *Grammaire méthodique du français*. Paris: PUF, 1994.

SAUSSURE, Ferdinand (de). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995.

#### **c- Langue et parole**

BRUCKER, Charles. *L'Étymologie*. Paris: PUF collection Que sais-je, 1988.

BURIDANT, Claude. « Les paramètres de l'étymologie médiévale.» *L'étymologie de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. Claude Buridant *Lexique, 14*. Presses Universitaires du Septentrion, 1998. pp. 11-56.

CHAMBON, Jean-Pierre, et Georges LÜDI. *Discours étymologiques, actes du colloque international organisé à l'occasion du centenaire de la naissance de Walther von Wartburg*, éd. par Jean-Pierre CHAMBON et Georges LÜDI. Tübingen : M. Niemeyer, 1991.

CLERGET, Joël. *Le nom et la nomination, source sens et pouvoirs*. Toulouse: ERES, 1990.

COURCELLES, Dominique (de). *D'un principe philosophique à un genre littéraire: les «secrets » Actes du colloque de la Newberry Library de Chicago, 11-14 Septembre*. Paris : Champion, 2005.

DURANDIN, Guy. *Les fondements du mensonge*. Paris: Flammarion , 1972.

ECO, Umberto. *A la recherche de la langue parfaite*. Paris: Seuil, 1994.

FEHLMANN, Maribel. «Actes de langage et pouvoir des mots : affranchissement, bannissement, promesse et serment dans les langues classiques.» mémoire sous la direction de Claude Sandoz Lausanne : Université de Lausanne, Faculté des Lettres 2005.

GUIRAUD, Pierre. «« Etymologie et ethymologia, (motivation et remotivation).» *Poétique* 11, 1972. pp. 405-413.

LEIF, Joseph. *Pièges et mystifications de la parole*. Paris: Nathan, 1982.

NEVEU, Franck. *Des noms, nomination, désignation, interprétations*. Paris : SEDES, 2000.

PEREZ-JEAN, Brigitte, et Patricia EICHEL. *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Champion, 2004.

#### d- **Narratologie :**

COMPAGNON, Antoine. *La seconde main ou le travail de la citation*. Paris: Seuil, 1979.

—. «L'Auctor médiéval.» *www.fabula.org*. <http://www.fabula.org/compagnon/auteur5.php>

DÄLLENBACH, Lucien. *Le récit spéculaire, Essai sur la mise en abyme*. Paris: Seuil, 1977.

GENETTE, Gérard. *Figure III*. Paris: Seuil, 1972.

—. *Mimologiques. Voyage en Cratylie*. Paris: Seuil, 1976.

—. *Palimpsestes, la littérature au second degré*. Paris: Seuil, Essais, 1982

RUBIN SOULEIMAN, Susan. *Le Roman à thèse ou l'autorité fictive* . Paris: PUF, 1983.

TODOROV, Tzvetan. *Poétique de la prose*. Paris: Seuil, 1978.

—. *Symbolisme et interprétation*. Paris: Seuil, 1978.

#### e- **Femme et corps**

DUBY, Georges. *Amour et sexualité en Occident*. Paris: Point, 1991.

—. *Le chevalier, le prêtre et la femme. Le mariage dans la France Féodale*. Paris: Hachette, 1981.

DUBY, Georges, et Michelle PERROT. *Histoire des femmes ( 4 volumes)* . Paris: Plon , 1991.

FRUGONI, Chiara. « La Femme imaginée.» dans *Histoire des femmes en Occident, le Moyen Age*, éd.Georges DUBY ; Michelle PERROT, T 2, *Le Moyen âge*, sous la direction de Christiane Klapisch-Zuber.Paris :Plon, 1991 pp. 357-437

LANEYRIE DAGEN, Nadège. *L'invention du corps*. Paris: Flammarion, 1997

LEGOFF, Jacques, et Nicolas TRUONG. *Une histoire du corps au Moyen Age*. Paris : Liana Levi , 2003.

PIETTRE, Monique. *La condition féminine à travers les âges* . Paris,; France Empire, 1974.

#### **f-        Civilisation**

BATAILLE, Georges. *La part maudite* . Paris: Les éditions de Minuit, 1967.

CURTIUS, Ernst Robert. *La littérature européenne, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux*. Paris: PUF, 1991.

POLO de BEAULIEU, Marie-Anne. *La France au Moyen-Age : de l'an mil à la peste noire (1348)*. Paris: Les Belles lettres, 2002.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. *L'ombre des ancêtres, essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*. Paris: Fayard, 2000 .

LEGOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval* . Paris , 1982.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don*. Paris: PUF, 2007.

YACOUB, Joseph. *Les assyro-chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*. Paris: Groupement pour le droit des minorités, 1987.



# INDEX

- Adam, 25, 28, 29, 30, 87, 88,  
105, 208, 209, 216, 222,  
225, 253, 255, 261, 294,  
427, 465
- Ancien Testament, 9, 28, 30,  
34, 45, 88, 113, 114, 179,  
186, 209, 233, 253, 307,  
314, 338, 348, 355, 400,  
401, 413, 444, 464, 465
- anonymat, 16, 219, 226, 227,  
228, 230, 242, 250
- apocryphe, 10, 30, 85, 180,  
205, 268, 274, 275, 276,  
281, 287, 330, 396, 416,  
427, 428
- Arbre de Vie*, 11, 24, 30, 31, 32,  
65, 67, 81, 83, 84, 85, 86,  
90, 146, 254, 255, 256, 257,  
258, 259, 286, 296, 316,  
400, 401, 406, 413, 414,  
415, 416, 417, 419, 427,  
431, 435
- Arfasan, 220, 239, 286
- Arthur, 8, 10, 11, 15, 23, 118,  
204, 228, 250, 402, 403, 407
- auctoritas*, 9, 179, 204, 211,  
215, 261, 266, 268, 273,  
276, 392, 400, 417, 420,  
428, 437
- auctoritates, 62, 75, 204, 290,  
300, 391, 392, 428
- auteur, 10, 15, 32, 64, 65, 69,  
72, 92, 96, 97, 101, 104,  
108, 113, 115, 154, 157,  
158, 165, 182, 189, 214,  
228, 238, 243, 263, 266,  
268, 270, 271, 272, 274,  
276, 283, 284, 313, 324,  
329, 352, 353, 376, 377,  
382, 403, 405, 409, 410,  
413, 414, 416, 419, 427,  
431, 433, 437, 455
- Babel, 1, 2, 14, 16, 29, 149,  
150, 152, 174, 191, 198,  
202, 206, 226, 252, 253,  
289, 432, 460, 461, 463,  
464, 465
- baptême, 45, 46, 47, 56, 101,  
104, 114, 119, 124, 126,  
128, 140, 142, 159, 203,  
219, 220, 240, 245, 312,  
315, 374, 375, 376, 389
- Bible, 14, 29, 61, 65, 89, 92,  
93, 98, 100, 114, 190, 200,  
208, 211, 214, 216, 218,  
232, 240, 242, 253, 254,  
261, 265, 266, 267, 273,  
275, 285, 290, 295, 296,  
314, 321, 327, 330, 341,  
391, 392, 394, 395, 396,  
398, 399, 400, 401, 413,  
416, 417, 420, 423, 425,  
426, 427, 428, 435, 443,  
444, 452, 460, 462, 463,  
464, 465
- Bohort, 41, 43, 64, 84, 146,  
204, 339, 340, 341, 366,  
370, 383, 387, 388, 392,  
402, 415, 416, 418, 422,  
428, 438
- brief*, 88, 135, 136, 210, 211,  
232, 241, 242, 243, 244,  
287, 372, 405, 415, 417, 419
- Céldoine, 11, 63, 101, 110,  
113, 114, 115, 116, 117,  
119, 120, 122, 123, 127,  
133, 136, 137, 140, 141,  
142, 143, 160, 177, 188,  
189, 196, 244, 401, 414,  
420, 425
- chaldéen, 199, 209, 210, 211,  
212, 220, 221, 260, 285, 434
- chevalier, 11, 22, 23, 34, 36,  
37, 38, 39, 41, 42, 43, 49,  
50, 54, 60, 61, 71, 87, 88,  
90, 141, 143, 152, 164, 180,  
203, 219, 229, 230, 241,  
250, 251, 254, 260, 281,  
295, 301, 308, 309, 312,  
314, 331, 332, 337, 348,  
349, 351, 353, 367, 380,  
382, 383, 385, 402,  
405, 407, 408, 416, 418,  
429, 452, 468
- Chrétien de Troyes, 7, 9, 20,  
130, 218, 309, 355
- chrétien., 1, 25, 28, 108, 115,  
157, 183, 253, 292, 314,  
347, 373, 375, 403, 413, 419

confession, 16, 81, 109, 110,  
 119, 207, 307, 312, 323,  
 361, 362, 363, 364, 365,  
 366, 367, 368, 369, 370,  
 371, 372, 373, 374, 375,  
 376, 377, 378, 379, 380,  
 382, 383, 384, 386, 387,  
 388, 389, 432, 436  
*Conte du Graal*, 218, 237  
 conversion, 10, 13, 14, 19, 43,  
 45, 46, 60, 74, 98, 101, 104,  
 106, 107, 109, 110, 112,  
 113, 114, 117, 119, 121,  
 126, 127, 129, 132, 133,  
 134, 138, 139, 141, 142,  
 146, 154, 155, 156, 159,  
 161, 168, 170, 171, 172,  
 174, 176, 180, 184, 185,  
 187, 188, 195, 197, 198,  
 219, 240, 284, 296, 297,  
 300, 303, 307, 323, 342,  
 344, 347, 348, 352, 373,  
 375, 383, 397, 399, 401,  
 432, 433, 434  
*cuier*, 285, 292, 296, 297, 298,  
 306, 327, 329, 332, 336,  
 341, 345, 349, 351, 352,  
 354, 358, 359, 363, 365,  
 372, 378, 383, 384, 387,  
 389, 397, 434, 437  
 dénomination, 44, 56, 216,  
 218, 220, 225, 234, 241,  
 252, 257, 261, 435  
 diable, 25, 37, 42, 50, 60, 130,  
 463  
 diabolique, 19, 20, 27, 28, 29,  
 30, 40, 41, 44, 45, 46, 51,  
 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,  
 113, 130, 141, 146, 193,  
 194, 294, 301, 303, 304,  
 305, 308, 313, 314, 316,  
 327, 340, 343, 356, 358,  
 359, 366, 367, 368, 370,  
 371, 372, 383, 420, 421,  
 422  
 Écritures, 267, 294, 307, 372,  
 391, 392  
 écuille, 8, 10, 32, 173, 223,  
 224, 278, 279  
 Église, 28, 92, 99, 111, 128,  
 233, 242, 324, 344, 364,  
 365, 369, 372, 374, 389  
 ermite, 23, 33, 62, 64, 86, 87,  
 138, 142, 162, 164, 220,  
 228, 250, 251, 281, 296,  
 302, 303, 304, 339, 340,  
 354, 363, 369, 372, 378,  
 379, 380, 381, 384, 386,  
 387, 388, 411, 421  
*preudome*, 11, 31, 38, 39, 40,  
 49, 125, 263, 379, 388, 445,  
 449  
 étymologie, 16, 85, 96, 181,  
 214, 215, 216, 217, 219,  
 221, 222, 226, 236, 237,  
 238, 435, 467  
 Evalac, 104, 106, 110  
 Evalach, 44, 46, 54, 57, 61, 71,  
 101, 104, 108, 114, 123,  
 140, 141, 156, 157, 159,  
 160, 171, 172, 174, 175,  
 176, 177, 183, 187, 219,  
 220, 297, 299, 300, 304,  
 311, 328, 330, 331, 332,  
 334, 335, 341, 342, 343,  
 344, 345, 346, 347, 348,  
 352, 357, 397, 399, 401,  
 408, 411, 418, 419, 421, 427  
 Evangile, 7, 94, 151, 169, 180,  
 204, 233, 235, 254, 277,  
 284, 330, 395, 396, 412,  
 421, 466  
 Ève, 25, 28, 29, 254, 255, 256,  
 260, 286  
 exégèse, 15, 72, 92, 93, 98, 99,  
 112, 126, 145, 261, 267,  
 394, 396, 398, 462  
*exempla*, 25, 27, 35, 66, 68, 70,  
 93, 102, 193, 313, 315, 367,  
 369, 399, 431, 455  
*exemplum*, 25  
 femme, 20, 27, 28, 29, 30, 32,  
 33, 34, 40, 41, 44, 45, 46,  
 56, 57, 58, 61, 71, 73, 75,  
 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83,  
 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,  
 91, 108, 109, 121, 146, 190,  
 233, 234, 245, 251, 252,  
 256, 258, 259, 260, 273,  
 274, 286, 301, 304, 305,  
 310, 312, 313, 314, 316,  
 317, 319, 320, 356, 367,  
 369, 384, 401, 421, 422,  
 425, 426, 427, 430, 431, 435  
 féminine, 11, 29, 32, 33, 34, 35,  
 37, 38, 42, 44, 48, 50, 51,  
 54, 146, 254, 258, 259, 274,  
 297, 302, 303, 313, 316,  
 317, 322, 422, 423, 430,  
 431, 453, 456, 462, 464,  
 468  
 fiction, 9, 12, 16, 23, 31, 44,  
 65, 69, 73, 89, 91, 93, 94,  
 99, 100, 126, 156, 159, 199,  
 211, 226, 246, 247, 248,  
 250, 260, 263, 268, 270,  
 272, 273, 274, 275, 276,  
 281, 283, 290, 306, 314,



324, 325, 340, 350, 380,  
413, 418, 424, 431, 434,  
438, 452, 459  
Flégétine, 11, 162, 220, 251,  
430  
franciscain, 14, 154, 155, 159,  
161, 463  
Gaanor, 297  
Galaad, 23, 84, 85, 86, 89, 136,  
166, 203, 222, 227, 230,  
232, 233, 235, 236, 243,  
245, 250, 253, 256, 259,  
280, 283, 285, 295, 337,  
340, 343, 344, 379, 402,  
404, 405, 406, 407, 408,  
409, 410, 411, 413, 415,  
417, 418, 420, 430, 438  
Galiffes, 239, 300  
Gautier Map, 9, 392, 416  
généalogie, 16, 32, 86, 214,  
216, 217, 222, 238, 241,  
246, 248, 250, 253, 259,  
260, 286, 435, 446  
Genèse, 29, 30, 61, 84, 91, 113,  
145, 204, 233, 234, 235,  
249, 296, 300, 338, 391,  
401, 403, 413, 418, 421,  
425, 426, 427, 431, 437, 438  
glose, 14, 15, 19, 24, 44, 54,  
56, 93, 94, 95, 96, 97, 98,  
99, 100, 101, 103, 104, 105,  
107, 110, 111, 112, 113,  
114, 115, 120, 122, 123,  
125, 127, 128, 131, 132,  
133, 134, 137, 138, 139,  
140, 142, 143, 145, 146,  
187, 195, 212, 379, 382,  
407, 414, 432, 434  
Grande Bretagne, 163, 179,  
249, 294, 295, 307, 407, 409  
hébreu, 136, 199, 206, 209,  
210, 211, 216, 226, 260,  
285, 336, 434  
Helain le Gros, 286  
Hélyab, 430  
herméneutique, 15, 38, 56, 92,  
96, 97, 98, 99, 117, 119,  
123, 135, 143, 169, 187,  
212, 229, 250, 277, 290,  
415, 431, 432  
Hippocrate, 11, 62, 65, 67, 72,  
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,  
80, 81, 82, 83, 87, 88, 90,  
146, 180, 197, 310, 317,  
318, 319, 320, 321, 322,  
413, 425, 431  
idole, 78, 79, 80, 106, 107,  
181, 373  
*integumentum*, 347  
Jérusalem, 14, 70, 71, 92, 151,  
152, 156, 209, 210, 212,  
213, 278, 294, 295, 444,  
460, 461  
Jésus Christ, 71, 74, 83, 100,  
127, 133, 134, 140, 156,  
165, 197, 205, 210, 224,  
248, 249, 253, 261, 267,  
268, 269, 281, 318, 333,  
350, 355, 356, 376, 378,  
394, 395, 396, 407, 411,  
412, 419, 421  
Josephé, 11, 13, 44, 63, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 104,  
105, 106, 107, 110, 111,  
115, 127, 128, 129, 130,  
131, 132, 133, 134, 140,  
141, 142, 155, 156, 160,  
161, 162, 164, 165, 166,  
173, 174, 177, 179, 186,  
189, 191, 193, 194, 195,  
197, 219, 222, 236, 239,  
240, 278, 299, 300, 306,  
307, 324, 331, 332, 333,  
335, 336, 337, 340, 341,  
343, 347, 348, 349, 350,  
351, 352, 353, 355, 357,  
362, 364, 366, 376, 378,  
399, 408, 413, 414, 421,  
423, 424, 425  
juif, 34, 180, 205, 209, 238,  
307, 314, 315, 451, 461  
la nef de Salomon, 63, 84, 90,  
210, 259, 372, 414  
Label, 73, 75, 101, 112, 113,  
114, 115, 116, 117, 118,  
119, 120, 121, 122, 123,  
124, 125, 126, 127, 128,  
132, 137, 139, 140, 141,  
142, 143, 160, 177, 187,  
188, 195, 220, 245, 297,  
352, 418, 425, 449  
Lancelot, 7, 8, 9, 10, 13, 15,  
23, 32, 62, 64, 68, 72, 81,  
86, 87, 112, 118, 119, 135,  
167, 218, 229, 230, 241,  
245, 282, 308, 353, 362,  
363, 377, 378, 379, 380,  
383, 385, 386, 387, 402,  
403, 404, 406, 407, 408,  
409, 411, 413, 414, 426  
latin, 36, 46, 69, 86, 136, 209,  
210, 211, 214, 216, 219,  
220, 221, 222, 226, 243,  
260, 285, 292, 314, 400,  
416, 434, 442, 462  
le livret, 201, 205, 207, 208,  
246, 247, 248, 261, 267,

- 268, 270, 271, 272, 273,  
274, 277, 278, 280, 282,  
283, 284, 286, 339, 368,  
370, 372, 377, 378, 392,  
395, 400, 417, 421, 428,  
429, 436
- Marie  
( Vierge), 27, 28, 29, 66, 103,  
128, 129, 131, 133, 140,  
141, 175, 177, 189, 190,  
191, 192, 194, 195, 196,  
258, 259, 260, 286, 325,  
330, 339, 345, 387, 398,  
399, 400, 419, 426
- mensonge, 276, 291, 294, 298,  
431
- Moïse, 24, 163, 174, 178, 203,  
205, 206, 214, 278, 348,  
349, 350, 354, 408, 425
- Mordrain, 8, 10, 11, 20, 29, 33,  
34, 43, 44, 45, 46, 47, 48,  
49, 50, 51, 52, 53, 54, 56,  
57, 58, 63, 68, 70, 71, 72,  
101, 102, 103, 104, 106,  
107, 108, 109, 110, 111,  
112, 117, 119, 120, 128,  
135, 138, 139, 141, 142,  
146, 159, 161, 162, 179,  
208, 219, 220, 245, 249,  
267, 280, 304, 310, 312,  
341, 355, 358, 359, 366,  
371, 373, 374, 375, 395,  
396, 397, 407, 408, 411,  
412, 413, 414, 420, 425,  
431, 444, 459
- mythe, 1, 7, 14, 25, 60, 65, 85,  
117, 150, 151, 152, 218,  
230, 234, 263, 276, 355,  
437, 450, 454, 456, 460,  
461, 463, 464, 465
- narrateur, 10, 41, 62, 64, 67,  
68, 69, 114, 123, 164, 167,  
169, 170, 174, 188, 199,  
201, 202, 203, 204, 205,  
206, 207, 208, 213, 227,  
228, 231, 246, 247, 248,  
249, 250, 265, 266, 267,  
268, 269, 270, 271, 272,  
273, 274, 275, 276, 277,  
280, 281, 282, 283, 324,  
328, 338, 339, 367, 370,  
371, 377, 378, 391, 392,  
393, 395, 396, 399, 401,  
404, 405, 409, 416, 417,  
421, 423, 424, 425, 428, 435
- Nascien, 10, 11, 14, 23, 33, 45,  
48, 49, 50, 51, 52, 56, 57,  
58, 63, 73, 104, 110, 111,  
112, 135, 136, 137, 138,  
139, 159, 162, 166, 179,  
210, 219, 222, 223, 225,  
228, 232, 237, 241, 242,  
243, 244, 245, 246, 249,  
250, 251, 253, 282, 283,  
287, 302, 310, 311, 312,  
326, 327, 334, 335, 336,  
337, 338, 341, 366, 372,  
373, 374, 375, 379, 381,  
405, 406, 407, 410, 411,  
412, 414, 415, 418, 419,  
420, 425, 426
- Nouveau Testament, 9, 24, 63,  
88, 179, 219, 232, 269, 376
- Occident, 7, 14, 27, 28, 46, 60,  
151, 156, 178, 179, 182,  
210, 211, 215, 257, 283,  
295, 438, 460, 461, 462,  
464, 468, 469
- ordres mendiants, 13, 45, 151,  
154, 284, 324, 432, 436, 437
- Orient, 7, 46, 86, 102, 156,  
157, 178, 179, 182, 210,  
211, 212, 238, 260, 283,  
295, 334, 456, 461
- païen  
païens, 45, 80, 98, 111, 114,  
115, 116, 127, 128, 132,  
133, 134, 137, 139, 140,  
141, 149, 151, 152, 155,  
160, 174, 175, 176, 177,  
178, 181, 182, 185, 190,  
191, 192, 193, 196, 197,  
198, 213, 218, 261, 284,  
292, 296, 298, 319, 323,  
334, 338, 342, 346, 347,  
352, 356, 357, 421
- Passion, 10, 46, 47, 60, 105,  
140, 210, 240, 248, 286,  
333, 393, 394, 395, 404,  
407, 411, 412, 413, 438
- péché, 12, 19, 22, 25, 28, 33,  
39, 42, 61, 82, 87, 89, 106,  
109, 110, 121, 123, 135,  
139, 150, 164, 165, 190,  
191, 192, 200, 208, 256,  
257, 258, 281, 289, 296,  
312, 322, 349, 363, 364,  
366, 367, 368, 369, 370,  
373, 376, 379, 382, 383,  
384, 385, 386, 408, 425,  
426, 454, 462, 464, 465
- Pentecôte, 1, 11, 201
- Perceval, 7, 8, 20, 29, 33, 34,  
35, 40, 41, 43, 53, 54, 58,  
59, 61, 62, 84, 87, 88, 89,  
90, 112, 130, 210, 218, 228,  
229, 236, 254, 259, 260,  
301, 303, 304, 310, 312,

313, 314, 316, 317, 322,  
 324, 327, 341, 354, 371,  
 383, 406, 407, 410, 411,  
 412, 415, 418, 421, 431  
 polyglossie, 284, 433  
 Pompée, 11, 62, 65, 67, 68, 69,  
 70, 71, 74, 90, 146, 413, 431  
 Ponce Pilate, 210, 279  
 prêcher, 156, 157, 158, 159,  
 284, 291, 433  
 prédicateur, 159, 160, 162, 198,  
 398  
 prédication, 15, 16, 27, 151,  
 155, 156, 171, 197, 213,  
 214, 266, 361, 398, 400,  
 433, 437  
*preudome*, 35, 47, 50, 52, 56,  
 126, 134, 135, 303, 337,  
 338, 340, 352, 367, 372,  
 379, 387, 388, 400  
 ermite, 35  
 prière, 16, 57, 135, 138, 157,  
 159, 185, 297, 324, 325,  
 326, 327, 328, 329, 330,  
 331, 332, 334, 335, 336,  
 337, 338, 339, 340, 341,  
 342, 343, 344, 345, 346,  
 347, 348, 349, 350, 351,  
 352, 353, 354, 355, 356,  
 357, 358, 359, 360, 361,  
 436, 437  
 profane, 32, 89, 90, 91, 94, 97,  
 100, 149, 199, 204, 205,  
 207, 265, 267, 269, 279,  
 285, 375, 385, 391, 392,  
 393, 400, 423, 425, 428,  
 430, 435, 438  
 prologue, 10, 65, 69, 152, 161,  
 164, 165, 167, 168, 169,  
 174, 199, 202, 203, 205,  
 206, 207, 228, 232, 246,  
 248, 261, 263, 265, 269,  
 270, 271, 276, 280, 324,  
 328, 338, 367, 371, 377,  
 378, 392, 393, 395, 396,  
 399, 403, 404, 421, 424,  
 428, 435  
 promesse, 16, 35, 36, 257, 291,  
 292, 293, 294, 295, 296,  
 297, 298, 299, 300, 301,  
 303, 305, 307, 308, 309,  
 311, 312, 313, 316, 317,  
 321, 322, 323, 327, 330,  
 333, 345, 357, 361, 373,  
 382, 436, 437  
 protorécit, 206, 265, 271, 272,  
 276, 286, 394, 403, 428,  
 435, 438  
 quête, 1, 13, 16, 63, 85, 87, 96,  
 112, 132, 133, 150, 151,  
 152, 154, 161, 195, 196,  
 199, 221, 228, 232, 236,  
 245, 262, 268, 271, 280,  
 282, 283, 284, 286, 338,  
 356, 366, 371, 376, 377,  
 379, 381, 383, 384, 385,  
 388, 389, 415, 435, 438  
*remembrance*, 87, 94, 139, 214,  
 229, 246, 250, 251, 254,  
 257, 259, 260, 286, 408,  
 418, 430, 435  
 rêve, 35, 37, 58, 100, 107, 108,  
 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
 116, 118, 119, 120, 121,  
 122, 123, 124, 126, 128,  
 132, 133, 134, 135, 136,  
 137, 138, 140, 141, 142,  
 145, 177, 187, 188, 195,  
 380, 382, 407  
 révélation, 78, 85, 101, 103,  
 106, 107, 111, 113, 120,  
 123, 127, 128, 129, 130,  
 131, 133, 136, 139, 140,  
 141, 152, 201, 205, 206,  
 207, 211, 243, 244, 246,  
 247, 249, 250, 259, 276,  
 278, 281, 283, 285, 286,  
 318, 320, 347, 363, 374,  
 377, 397, 431  
 sacré, 70, 89, 90, 94, 95, 118,  
 146, 149, 195, 272, 277,  
 278, 280, 292, 385, 391,  
 393, 395, 417, 426, 427, 435  
 Sage Serpent, 75, 421, 425,  
 426  
 saint Bernard, 12, 36, 188, 446,  
 459  
 Saint François  
 (d'Assise), 13, 152, 154, 155,  
 156, 157, 158, 159, 160,  
 161, 165, 166, 167, 284,  
 432, 433, 443  
 franciscain, 462  
 Salomon, 30, 81, 84, 85, 87,  
 88, 89, 90, 112, 142, 210,  
 211, 212, 221, 251, 256,  
 258, 259, 260, 286, 335,  
 372, 374, 406, 408, 414,  
 415, 418, 430  
 Sarracinte, 63, 73, 108, 109,  
 162, 220, 245, 296, 299,  
 300, 319, 356, 357, 430  
 Sarras, 85, 86, 103, 156, 162,  
 179, 213, 237, 238, 280,  
 311, 355  
 sarrasin, 300, 319  
 secret, 60, 82, 107, 108, 114,

117, 119, 120, 128, 129,  
132, 140, 141, 142, 207,  
244, 276, 320, 346, 374,  
375, 376, 449, 452  
*semblance*, 20, 282, 336, 350,  
381  
*senefiance*, 37, 55, 84, 93, 94,  
95, 96, 100, 103, 104, 111,  
114, 116, 119, 129, 131,  
132, 136, 137, 139, 142,  
187, 188, 214, 221, 229,  
270, 335, 337, 351, 379,  
386, 414, 420  
signe, 1, 11, 21, 22, 35, 36, 38,  
43, 45, 47, 49, 51, 52, 54,  
61, 64, 76, 92, 94, 95, 96,  
97, 99, 100, 103, 108, 111,  
116, 121, 142, 158, 159,  
163, 166, 180, 185, 198,  
202, 203, 215, 222, 229,  
231, 234, 236, 241, 248,  
252, 263, 270, 277, 278,  
283, 285, 292, 304, 307,  
313, 331, 332, 333, 334,  
335, 337, 343, 351, 358,  
363, 368, 380, 382, 428,  
435, 438, 457, 459  
statue, 76, 78, 79, 80, 82, 113,  
141, 181, 187, 194, 315,  
318, 421  
symbole, 7, 65, 81, 89, 92, 95,  
96, 100, 109, 122, 130, 143,  
252, 257, 278, 283, 370  
traduction, 96, 120, 133, 170,  
201, 205, 209, 211, 214,  
216, 217, 221, 242, 261,  
264, 265, 267, 270, 285,  
392, 417, 435, 440, 441, 443  
transmission, 10, 16, 23, 30,  
84, 86, 100, 145, 169, 207,  
214, 217, 232, 239, 243,  
247, 250, 251, 252, 254,  
256, 258, 260, 266, 286,  
325, 334, 395, 417, 423,  
430, 435, 438, 465  
Trinité, 10, 85, 101, 103, 169,  
170, 175, 176, 177, 181,  
183, 242, 267, 324, 419  
Urbain II, 151, 465  
Veissel, 136, 221, 222, 223,  
224, 225, 226, 227, 278,  
282, 283, 406  
Verbe, 127, 192, 203, 292, 294,  
370  
Vespasien, 68, 302  
Virginité de Marie, 10  
vision, 13, 14, 37, 38, 41, 52,  
54, 55, 56, 59, 76, 79, 87,  
96, 97, 100, 101, 103, 104,  
105, 106, 107, 110, 111,  
112, 114, 115, 116, 118,  
119, 120, 123, 124, 125,  
126, 127, 129, 130, 131,  
132, 133, 134, 135, 136,  
137, 138, 139, 140, 141,  
143, 149, 164, 166,  
168, 169, 170, 174, 178,  
184, 185, 186, 195, 196,  
197, 198, 200, 203, 208,  
210, 212, 225, 241, 243,  
244, 245, 254, 277, 282,  
283, 286, 287, 345, 346,  
379, 381, 393, 406, 420,  
430, 433  
Yseut, 303

# TABLE DES MATIERES

<b>RESUME :</b> .....	<b>1</b>
<b>ABSTRACT:</b> .....	<b>3</b>
<b>REMERCIEMENTS :</b> .....	<b>5</b>
<b>SOMMAIRE</b> .....	<b>6</b>
<b>1. DIRE, TRANSMETTRE ET EXPLIQUER</b> .....	<b>17</b>
1. LE SOUPÇON DIABOLIQUE .....	24
1.2 <i>La structure en miroir</i> .....	50
2. MOTIF SPECULAIRE .....	58
2.1 <i>L'épisode de Pompée</i> : .....	62
2.2 <i>L'épisode d'Hippocrate</i> .....	67
2.3 <i>La légende de l'Arbre de Vie</i> .....	78
3. LA GLOSE ET L'ACCES A LA CONNAISSANCE .....	86
3.1 <i>Glose divine</i> : .....	92
3.2 <i>Glose des personnages</i> .....	94
3.3 <i>Refus de gloser</i> .....	125
CONCLUSION .....	133
<b>2. DU MYTHE DE BABEL AU MYTHE DU GRAAL : A LA RECHERCHE DE LA PAROLE PERDUE</b> .....	<b>135</b>
BABEL OU LA CONFUSION .....	136
AVANT PROPOS : INFLUENCE FRANCISCaine .....	140
I- <i>Référence à l'histoire des franciscains</i> .....	140
II- <i>Influence spirituelle</i> .....	146
1- COMMUNICATION AVORTEE ET PRIMAT DE LA VISION : CONVERSION ET SOPHISTIQUE .....	152
1.1 <i>Rhétorique du témoignage</i> .....	152
1.2 <i>Voir pour croire</i> : .....	154
2. LES LANGUES ET LA QUETE DES ORIGINES .....	181
2.1- <i>Langues sacrées et langues profanes</i> .....	181
2.2 <i>Etymologies: transmission et remembrance</i> .....	195
2.2.1 <i>Le nom et l'essence de l'être</i> .....	198
2.2.2 <i>Généalogie et Etymologie: rapport de la nomination au temps</i> .....	211
2.2.3 <i>Transmission féminine, métaphore de l'arbre</i> .....	229
3. LE PROLOGUE: UNE ECRITURE DU PARADOXE .....	238
3.1- <i>Ineffable et traduction</i> .....	240
3.2 <i>Fonction testimoniale du narrateur et imposture</i> .....	244
3.3 <i>Livret et/ou Graal</i> .....	251
CONCLUSION .....	257

<b>3. LA PAROLE RETROUVEE : L'EFFICIENCE DU DISCOURS .....</b>	<b>260</b>
1. LA PROMESSE : ENGAGEMENT ET PERVERSION .....	263
1.1 <i>Creance et creanter</i> .....	265
1.2 <i>Les modèles pervers de la promesse</i> .....	270
2. PRIERE .....	294
2.1 <i>La prière de demande</i> .....	296
2.2 <i>Prière de merci</i> .....	325
3. CONFESSION ET REPENTIR .....	328
3.1 <i>Théorie de la confession</i> .....	328
3.2 <i>Confession et exorcisme</i> .....	334
3.3 <i>Secret de la confession</i> .....	339
3.4 <i>Confession et baptême</i> .....	341
4. LE DISCOURS DES AUCTORITATES ENTRE PROFANE ET SACRE .....	355
4.1 <i>L'auctoritas sacrée: le discours biblique</i> .....	356
4.2 <i>L'auctoritas profane: le conte</i> .....	363
4.3 <i>Absence d'auctoritas: le discours diabolique</i> .....	381
4.4 <i>Effacement et réécriture</i> .....	384
CONCLUSION .....	389
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>391</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>399</b>
<b>INDEX .....</b>	<b>429</b>

## LE MYTHE DU GRAAL A LA LUMIERE DE BABEL :

### RESUME :

Le mythe du Graal, mythe littéraire, créé par Chrétien de Troyes, rencontre des ramifications avec le mythe de Babel, mythe cosmogonique de la pluralité des langues. Peut-on considérer le mythe du Graal comme un mythe de la parole, perdue, recherchée, retrouvée ? L'aventure de l'évangélisation dans *l'Estoire del Saint Graal*, inspirée des croisades et des missions franciscaines, et la quête du Graal dans la *Queste* convergent dans leur dynamique vers une unité que symbolise le Graal mais qui empêche la parole. Elles tendent vers le rassemblement et la réunification des matériaux d'un chaos primordial créé sous l'égide de Babel. À un certain chaos, à une certaine fragmentation de la parole se substitue une parole unificatrice relative au Un originel qui ordonne le monde en lui donnant un sens.

Cette unification de la parole : une seule parole, celle de Dieu, pour une seule bouche, celle du peuple chrétien, suit le schéma inverse de Babel. En effet *l'Estoire* ne retrace pas l'éparpillement d'un peuple maudit mais représente l'archétype d'un exode bien encadré d'un peuple choisi et dont la finalité n'est pas de défier Dieu mais de le servir ; c'est pourquoi Dieu lui octroie le privilège et la force des mots. Dans la *Queste*, le commencement des aventures des chevaliers de la table ronde le jour de la Pentecôte inscrit d'ores et déjà les événements dans la réconciliation post-babélique offerte aux apôtres pour répandre la bonne parole. La Pentecôte qui inaugure le début de la quête du Graal dans la *Queste*, inaugure de même l'introduction de la nouvelle parole des envoyés de Dieu, qui dès le début du récit en signe l'orientation mystique annihilant ainsi tout héritage courtois.

. **MOTS CLES:** Graal, Babel, religion, parole, quête, conversion.

### ABSTRACT :

The literary myth of the Grail, created by Chrétien de Troyes, has common roots with the cosmological myth of Babel which explains the plurality of languages. Can we consider the myth of the Grail as a myth of a language lost, sought and finally regained? The adventure of evangelism in *Estoire del Saint Grail* and the Holy Grail in the *Queste*, inspired by the Crusades and the Franciscan missions, converge in a dynamic unity symbolized by the Grail, which prevents language. They tend to gather materials of a primordial chaos created under the aegis of Babel. Chaos, and fragmentation of speech are followed by a unifying voice of a unique origin that orders the world by giving it a meaning. This unification of the speech: a unique speech, God's speech, for one mouth, that of the Christian people, follows a pattern opposite to Babel. The *Estoire* does not track the dispersal of a damned people but represents the archetype of a well-managed exodus of a chosen people whose purpose is not to defy but to serve God ; Therefore God grants His people the privilege and the power of words. In the *Queste*, the beginning of the adventures of the knights of the round table on the day of Pentecost recalls the post-Babel reconciliation offered to the apostles in order to spread the good word. Pentecost inaugurates the start of the quest for the Holy Grail and also the introduction of a new voice, the voice of God's messenger. From the beginning of the story, this new voice as a sign of mystical orientation, destroys any courtly legacy.

**KEYWORDS:** Grail, Babel, religion, speech, quest, conversion